


600093932W





BEITRÄGE

zur richtigen Würdigung

der

Evangelien

und der

evangelischen Geschichte.

Von

Dr. Karl Wieseler,

Professor der Theologie.

Eine Zugabe zu des Verfassers „Chronologischer Synopse der vier Evangelien“.



GOTHA.

Friedrich Andreas Perthes.

1869.

Perthes' Buchdruckerei in Gotha.

Vorwort.

Als ich vor mehr als fünfundzwanzig Jahren in Göttingen, unterstützt von den Schätzen einer grossen Bibliothek, meine „Chronologische Synopse der vier Evangelien" verfasste, war mein Augenmerk darauf gerichtet, die chronologischen, topographischen und historischen Thatsachen in den vier Evangelien, welche auch einen Bestandtheil der Profangeschichte bilden und deren Gesetzen unterworfen sind, rücksichtlich ihrer Glaubwürdigkeit und Uebereinstimmung unter einander eingehender zu untersuchen. In Betreff der chronologischen Frage wurden, was in jener Zeit meist nicht zu geschehen pflegte, vor Allem zwar die grundlegenden chronologischen Data, wie Geburt, Taufe und Tod Christi oder des Täufers u. s. w. erörtert, so indess, dass zugleich, wo wegen der Aussagen des Textes Jahr oder Tag sich nicht bestimmen liessen, das Successionsverhältniss der einzelnen Begebenheiten und die Gleichzeitigkeit gewisser Abschnitte in den verschiedenen Evangelien, sowie die Einerleiheit

oder Verschiedenheit gewisser ähnlicher Facta festgestellt wurden. Wie jene Untersuchungen eine bei mir aus anderen Gründen schon feststehende Ueberzeugung über die Entstehung der Evangelien, namentlich auch der synoptischen, beurkundeten, so sollten sie deren ausführlichere litterarische Begründung einzuleiten dienen. Während ich zu der letzteren in Folge von anderweitigen Arbeiten und Hindernissen leider noch nicht gekommen bin, werden hier Beiträge oder Studien, wie ich sie auch hätte nennen können, zur richtigen Würdigung der Evangelien und evangelischen Geschichte dargeboten, welche die wichtigsten obigen Untersuchungen von neuem theils kürzer, theils eingehender wieder aufnehmen und auch einige andere Gegenstände verwandten Inhalts damit verbinden. Die Berücksichtigung, welche jene in vielen Kreisen des In- und Auslandes gefunden haben, die Wichtigkeit der behandelten Fragen in Bezug auf das Leben Jesu und die Evangelienkritik, die langjährige Beschäftigung mit denselben und der Wunsch, manche gegen mich gerichtete Einwendungen in einem grösseren Zusammenhange zu beleuchten, haben mich veranlasst, die nicht geringen Mühen, welche mit dieser Arbeit verknüpft waren, zunächst zu übernehmen, zumal die isagogische Frage dabei in's Auge gefasst und weiter vorbereitet werden konnte.

Selbstverständlich habe ich bei Abfassung meiner Beiträge, soweit es der mir sehr liberal überlassene litterarische Apparat der hiesigen Universitätsbibliothek zuliess, unterstützt von langjährigen Collectaneen, überall aus den Quellen selber geschöpft.

Die Parallelen des Talmud wurden einerseits nach ihrem Inhalt von neuem geprüft und zur Erläuterung der neutestamentlichen Stellen herangezogen und andererseits unter Berücksichtigung der älteren zeitgenössischen Quellen des Judenthums, namentlich des Josephus und Philo, sowie des Neuen Testamentes selber, auf den ihnen gebührenden Werth zurückgeführt. Sehr zu bedauern ist, dass die namentlich auch für das Zeitalter Christi rücksichtlich der jüdischen, wie der profanen Staats- und Culturgeschichte wichtigen Schriften des Josephus trotz der vorhandenen zahlreichen Handschriften nur noch in einem vielfach verderbten Texte vorliegen, welchen ich im Zusammenhange mit seiner sachlichen Erklärung hie und da zu bessern versucht habe. Die zeitgenössischen klassischen Schrift- und sonstigen Denkmäler habe ich für meinen Zweck durchgearbeitet und zugleich die betreffenden neueren Forschungen von Marquardt, Huschke, Zumpt, Böckh, Mommsen und Anderen mit vieler Förderung, auch wo ich glaubte widersprechen zu müssen, benutzt. Die Vereinigung des biblischen, ausserbiblisch-jüdischen und klassischen Materials, welches von den Theologen oder den Philologen häufig nur einseitig gekannt und berücksichtigt wird, musste über mehrere Fragen ein neues Licht verbreiten. Ausführlicher behandelt wurden manche Untersuchungen, die in das Gebiet der neutestamentlichen Zeitgeschichte gehören, wie das jüdische und römische Steuerwesen im Zeitalter Christi, die Stellung des jüdischen Volkes und seiner Leiter zum römischen Volke seit seiner Unterwerfung durch Pompejus, die Chronologie der damaligen Machthaber,

das jüdische Synedrienwesen, die Einrichtungen und Zeiten mancher jüdischen Feste, die die Frage nach dem Todestage Christi und die jüdischen Festzeiten bedingende Form des jüdischen Jahres zur Zeit Christi u. s. w., und das Auffinden der einzelnen Materien ist durch Ueberschriften und Register erleichtert. Behufs genauerer Kenntnissnahme und Prüfung möchte ich noch hinweisen auf die im Abschnitt über die jüdische Jahresform angestellten Untersuchungen über das Buch Henoch, das Buch der Jubiläen und andere Schriften des Judenthums, wie des Josephus und Philo, welche uns zugleich über den jüdischen Kalender unterrichten und die astronomisch-mathematischen Kenntnisse der Juden und benachbarten Völker in jener Zeit kennen lehren, also als culturhistorische Beiträge über das Judenthum nach einer noch wenig erforschten Seite hin gelten können. Zu hoher Freude musste es mir gereichen, dass sich die wesentliche Glaubwürdigkeit der Evangelisten nach den von mir behandelten Beziehungen erweisen liess, und namentlich die schon früher in Folge der übereinstimmenden evangelischen Berichte von mir ausgesprochenen Ansichten über die chronologischen Grunddata des Lebens Jesu theilweise durch inzwischen bekannt gewordene Entdeckungen und neu aufgefundene Beweisstellen in überraschender Weise bestätigt werden konnten. Denn jetzt, wo über die Dignität und Göttlichkeit des neutestamentlichen Schriftworts und besonders der Evangelien so viel und häufig ohne genauere Kenntniss ihrer wirklichen Beschaffenheit verhandelt wird, dürfte zur Orientirung der wissenschaftlich ge-

bildeten Leser derselben auf befreundeter wie auf gegnerischer Seite kaum etwas wirksamer sein, als der mit Recht zu fordernde Nachweis, dass ihre Verfasser, auch wo sie von weltlichen Dingen und den Verhältnissen des gewöhnlichen Lebens reden, mindestens eben so glaubwürdig sind als jeder andere zuverlässige Schriftsteller. Und da sie dieses um so mehr sein müssen, wenn sie, wie ihre Schriften oder alte kirchliche Zeugnisse wollen, als Apostel und apostolische Männer Augenzeugen oder Vermittler des Berichts von Augenzeugen waren, so erhellt, dass durch eine solche Untersuchung die Entscheidung über Entstehung und Aechtheit der Evangelienschriften unmittelbar vorbereitet wird, wie denn einzelne auch der Isagogik angehörige Fragen, namentlich die bekannte Frage nach dem Todestage Christi, hier ausführlich und zugleich im Zusammenhange mit der gesammten Chronologie und dem jüdischen Kalenderwesen beantwortet werden. Diese Andeutungen über den Inhalt und den Zweck meiner Schrift mögen hier genügen.

Noch drängt es mich, bevor ich schliesse, einige Worte über den allgemeinen Zustand der neutestamentlichen Exegese in der Gegenwart hinzuzufügen, deren Verfall von den Fachgenossen schon seit einiger Zeit tief beklagt wird. Trotz des segenvollen Wirkens mancher Koryphäen aus ihrer Blüthezeit verrathen denselben die nicht seltene Unsicherheit in der Erkenntniss der heiligen Schrift Neuen Testamentes, welche doch die Richtschnur des christlichen Glaubens und Denkens sein soll, die masslosen Angriffe auf ihre innere Beschaffenheit, die geringe Anzahl der neu-

testamentlichen Schriftforscher und gründlichen Vertheidiger, die Berufung der Massen auf die von ihnen nicht genauer gekannten, sehr verschieden gedeuteten und vielfach missachteten Urkunden des Christenthums. Es werden viel häufiger die exegetischen Werke anderer älterer Meister zum Theil auf buchhändlerische Anregung von neuem herausgegeben, oder die Grundwerke in gefälliger Form compilirt, als gründliche, die Sache weiter fördernde selbstständige Schriften über das Neue Testament verfasst, und wie auch auf den Gebieten der nichttheologischen Litteratur gegenwärtig beobachtet wird, finden die mehr streng wissenschaftlichen, nicht zugleich praktischen oder Parteizwecken dienenden theologischen Werke und Zeitschriften schwerer Verleger und Käufer. Zwar hat sich durch den Gang der Zeitereignisse und in Folge mancher Anregungen auch ein sehr erfreuliches Interesse für das Wort Christi und seiner Apostel geltend gemacht, und die lebendige Beschäftigung mit demselben hat sich unleugbar über weitere Kreise verbreitet. Aber je mehr Liebhaber dasselbe findet und je zugänglicher der neutestamentliche Grundtext jedem der griechischen Sprache mächtigen gebildeten Christen zu sein scheint, desto mehr muss eine kunstmässige Exegese durch sachkundige Männer besonders innerhalb der theologischen Facultäten auf den Universitäten, in welchen die christliche Theologie als Wissenschaft ihre geordnete öffentliche Vertretung hat und unter deren Einfluss die künftigen Diener der evangelischen Kirche als Prediger des göttlichen Worts sich ausbilden, gepflegt werden, damit die Sicherheit des Schriftverständnisses im grossen

Ganzen nicht Schaden leide. Wenn das sichere Verständniss jeder andern Schrift des Alterthums schon grosse Schwierigkeiten hat und eine Menge Kenntnisse, viele Uebung und Selbstverleugnung zur Erfassung ihres Sinnes voraussetzt, so ist das bei den Schriften des Neuen Testamentes, wenn sie Gegenstand der gelehrten wissenschaftlichen Untersuchung und der Controverse werden, insofern in besonderem Masse der Fall, als nicht nur ihr Inhalt und ihre sprachliche Form dem Alterthum angehören, sondern auch ihre uns allerdings mehr geläufigen religiösen Begriffe öfter umgebildet und vielleicht irrig ausgeprägt bereits in der christlichen Anschauung des Auslegers und seines Kreises sich finden, und er ihrer, sowie aller sonstigen subjectiven Neigungen und Wünsche, namentlich auch einer bestimmten Zeitdogmatik und Zeitphilosophie, sich erst entschlagen muss, um nach den Gesetzen der Sprache die Schrift selber reden zu lassen und die einzelne Stelle im geschichtlich gliedlichen Zusammenhang des Schriftorganismus aufzufassen. Das wissenschaftliche Verständniss auch des neutestamentlichen Schriftworts in seinem ursprünglichen Sinne und seiner thatsächlichen Wahrheit ist ein sehr verwickelter historisch-kritischer Process, welcher die ganze Manneskraft in Anspruch nimmt, und befriedigt als die Vergegenwärtigung des authentischen Christenthums in seiner wunderbar frischen, ewig jungen Normalgestalt wie an sich selber, so besonders auch unter den gegenwärtigen kirchlichen Wirren, wo über die Geltung der symbolischen Bücher vielfach gestritten und zu ihrer Beurtheilung die in ihnen selber als authentische Norm

anerkannte neutestamentliche Schrift von den verschiedensten Standpunkten aus hervorgehoben wird, ein unerlässliches theoretisches wie praktisches Bedürfniss. Es hat daher nicht bloss die theologische Wissenschaft, sondern auch die evangelische Kirche, ähnlich wie zu ihrer Stiftungszeit, ein Interesse an der gebührenden öffentlichen Vertretung der biblischen Wissenschaft. Zur Zeit der Reformation gründete man zunächst die biblischen Professuren für das Alte und das Neue Testament, fügte gleich oder später die Professur für Dogmatik und noch später die beiden für Kirchengeschichte und praktische Theologie hinzu und diese sachgemässe Gliederung der theologischen Facultäten ist lange Zeit die Regel gewesen. Jetzt giebt es zwar gewöhnlich noch einen theologischen Professor für das Fach der alttestamentlichen Exegese, welches ausserdem noch innerhalb der philosophischen Facultät vertreten wird, aber das Fach der neutestamentlichen Exegese mit ihren gerade jetzt so wichtigen historischen und biblisch-theologischen Disciplinen wird schon zuweilen überhaupt nicht mit einem besonderen Professor besetzt, sondern als Zugabe irgend einer anderen theologischen Stelle, etwa des Dogmatikers oder Praktikers, betrachtet. Eine solche mehr zufällige oder jüngeren Kräften aushilfsweise überlassene Vertretung, welche die sachgemäss geordnete unterstützen, aber nicht ersetzen darf, entspricht schwerlich der Bedeutung der *in thesi* so hoch gestellten Urkunden des Christenthums, die selbst in den katholischen Facultäten fortwährend durch eine besondere Professur ihren Ausdruck findet, und kann — Ausnahmen bestätigen auch

hier die Regel — für das wissenschaftliche Verständniss derselben und ihre auch litterarisch nothwendige Erforschung und Vertheidigung schwerlich ausreichen. Wir können es nicht leugnen, der Professor der neutestamentlichen Exegese muss wie der des Alten Testamentes ein gelehrter Theologe und mit gar manchen gelehrten Kenntnissen ausgerüstet sein, ohne welche er zumal in der Gegenwart seiner Aufgabe nur unvollkommen entsprechen würde. Dahin gehört vor Allem auch eine vertraute Bekanntschaft mit dem Alten Testament. Das Neue Testament, mit Ausnahme des Lukas nur von geborenen Juden geschrieben, hängt wie nach seiner Sprache und Geschichte, so auch nach seiner religiösen Begriffsbildung auf's engste und enger, als es von manchen Dogmatikern und biblischen Theologen erkannt wird, mit dem Alten Testamente zusammen. Dies lässt sich wie an den [1]) soteriologisch-anthropologischen Grundlehren von der Rechtfertigung aus Glauben und von der *σάρξ*, so auch an den Grundlehren der Christologie, Theologie u. s. w. nachweisen und erklärt, warum des Alten Testamentes weniger kundige Theologen, zumal wenn sie von antik paganisirenden Grundanschauungen in ihrem Denken influirt werden, das Schriftwort leicht missverstehen können. Namentlich auch dem Schriftforscher, welcher ja ein Haushalter der Geheimnisse des göttlichen Worts ist, gilt der Ausspruch des Herrn Luk. 16, 10: „Wer im Geringsten treu ist, der ist auch im Grossen

[1]) Vgl. meinen Commentar über den Brief Pauli an die Galater zu Gal. 2, 16 und 5, 13.

treu, und wer im Geringsten unrecht ist, der ist auch im Grossen unrecht..“ Besonders schwierige Aufgaben bieten dem jetzigen neutestamentlichen Exegeten die biblische Theologie als historisch-genetische Disciplin und die biblische Geschichte des Neuen Bundes, die zur neutestamentlichen Zeitgeschichte gehörigen, in Folge von immer häufiger werdenden Entdeckungen und Aufschlüssen über orientalisches und palästinensisches Leben und Wesen voraussichtlich noch immer wichtiger werdenden Untersuchungen, welche namentlich auch das zeitgenössische und talmudische Judenthum betreffen, dessen theilweise das Urchristenthum berührende und angreifende Darstellungen durch jüdische Gelehrte nicht ohne Prüfung hingenommen werden können, endlich die verwickelten Fragen der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft. In letzterer Hinsicht bemerkt Dr. GUERICKE, welchem man schwerlich eine zu hohe Werthung der Bedeutung der historisch-kritischen Bibelwissenschaft wird zuschreiben wollen, in seiner neutestamentlichen Isagogik (3. Aufl.), S. V: „In der neuen Gestalt des Kampfes für Christus und sein Reich gegen alle Menschenweisheit und Menschengewalt hat der Kampf um die Urkunden des Christenthums eine erneute Bedeutung gewonnen, ja eine so hohe, dass fast davon seine schliessliche Entscheidung abhängt.“

So lange die Christenheit an den historischen Christus glaubt und ein Interesse hat, zu wissen, was es um die Person und das Werk des historischen Christus ist, also für alle Zeit ist für sie die treue Erforschung der neutestamentlichen Schrift ein drin-

gendes Bedürfniss, damit nicht fremdartige Formeln, unkritische Annahmen, Phrasen und Träumereien an die Stelle seiner wirklichen gottmenschlichen Geschichte gesetzt werden. Was die verschiedenen Charakteristikən der neueren neutestamentlichen exegetischen Litteratur betrifft, so scheint mir an ihnen, um das Unvollständige, Skizzenhafte und Ungerechte einiger zu übergehen, das ein Hauptmangel zu sein, dass nicht selten eine Zeittheologie, welcher etwa der einzelne Exeget oder sein Beurtheiler huldigt, ohne weiteres als Massstab der Beurtheilung angenommen wird. Es ist das ein der Sache selbst im Grunde exoterischer dogmatistischer Gesichtspunkt, bei welchem der innere Entwicklungsgang der biblisch-exegetischen Litteratur in ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit, also die wesentliche Aufgabe, sehr leicht nur wenig berührt wird. Es handelt sich nicht um das, was nach einer Zeittheologie die Schrift aussagen soll, sondern was sie wirklich aussagt, und wie und durch welche wichtigere die Bibel betreffende Werke diesem Ziele nachgestrebt ward. Man wird dabei zweckmässig eine offenbarungsgläubige Exegese unterscheiden und eine solche, welche es nicht ist, aber man sollte auch nicht so, wie von AUBERLEN in seinem geistvollen Werke: „Die göttliche Offenbarung", Bd. I, geschehen ist, von einer „biblischen Richtung" sprechen, wenn man doch vorzugsweise nur die BENGEL-OETINGER'sche in ihrer weiteren Fortbildung versteht, weil man für diese dadurch den Anspruch auf alleinige Biblicität zu erheben scheint, der, welche Hochachtung man auch den Verdiensten ihrer hervorragenden Glieder um die biblisch-theo-

logische Erforschung der Schriftwahrheit zollen mag, doch unmöglich zugestanden werden kann.

Die am Schlusse von mir verzeichneten, theilweise störenden Druckfehler bitte ich vor dem Lesen zu ändern. Leider konnte die 5. Ausgabe des Commentars über das Evangelium des Johannes von Herrn Ober-Consistorialrath Dr. MEYER von mir nicht mehr benutzt werden. Der geehrte Verfasser des weit verbreiteten kritisch-exegetischen Handbuchs zeigt auch hier wieder, dass er mit bewundernswerthem Fleisse und anerkannter philologischer Virtuosität das neutestamentliche Feld zu bebauen fortfährt, was ich um so lieber hervorhebe, da ich in gegenwärtiger Schrift seiner Auffassung namentlich der synoptischen Evangelien nach wie vor öfter nicht habe beipflichten können. Alles *συμφιλολογεῖν* im Dienste der Wahrheit, die aus Gott ist, ist ein hoher Segen und arbeitsreicher Genuss. Möchten in meinen Beiträgen einige bleibende Saatkörner der Wahrheit sein, welche aufgehen und Frucht bringen zur Ehre des Herrn und Seines Reiches, während das schwache Gefäss, in welchem sie niedergelegt sind, vergessen wird und neuen würdigeren Darstellungen der ewigen Wahrheit Platz macht.

Greifswald, in der Osterwoche 1869.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniss.

Wenn auf die Untersuchung des litterarischen Verhältnisses der drei ersten Evangelien zu einander schon längere Zeit von mehreren Seiten ein bedeutender Fleiss verwendet ist, so können wir über dieses Streben an sich selber nur unsere Billigung aussprechen, wie wir uns denn schon bisher daran betheiligt haben und ferner zu betheiligen denken. Die litterarisch hie und da noch wiederholte Behauptung, der griechische Matthäus stamme ganz so, wie er vorliegt, von dem Apostel Matthäus, und hieran zu zweifeln sei ein Product des Unglaubens, ist, so ausgesprochen, jedenfalls grundlos, zumal das erste Evangelium selber nirgends, wie das vierte Evangelium den Apostel Johannes, so den Matthäus als seinen Verfasser angiebt, also der Forschung den Antheil des Letzteren an demselben näher zu bestimmen völlig freilässt und ein genaueres Studium seiner inneren Beschaffenheit, der ältesten Tradition und des synoptischen Verwandtschaftsverhältnisses ein anderes Resultat zu ergeben scheint. Andererseits hat die zur Erklärung des Verwandtschaftsverhältnisses festzustellende Priorität, sei's nun des Matthäus in seiner gegenwärtigen Form oder aber des Markus in Verbindung mit der apostolischen Redesammlung des Matthäus — denn hierum pflegt es sich im Grossen und Ganzen zu handeln — für die Geschichtlichkeit der in den kanonischen Evangelien berichteten Thatsachen keineswegs diejenige Bedeutung, welche ihr namentlich auch von manchen Vertretern der Markus-Hypothese beigelegt wird, was ich meinerseits um so eher aussprechen darf, als ich zu den ältesten Vertretern

der letzteren, ohne indess einen Urmarkus anzunehmen, gehöre. Hüten wir uns, dass wir mit der Erklärung des synoptischen Verwandtschaftsverhältnisses nicht, wie einst EICHHORN mit seiner Urevangeliums-Hypothese, die Hauptsache gethan zu haben glauben oder doch über jenes kritische Problem die Erörterung des wichtigen evangelischen Inhalts mehr oder weniger versäumen. Es ist ja recht wohl möglich, dass das erste Evangelium in seiner jetzigen Gestalt und das Evangelium des Lukas, zumal sie fast eben so früh entstanden, auch wenn für einen Theil ihrer Geschichtschreibung das Evangelium des Markus zu Grunde liegen sollte, zufolge anderweitiger zuverlässiger schriftlicher Quellen, auf welche Luk. 1, 1. 2 hingewiesen wird, wie namentlich der apostolischen λόγια des Apostels Matthäus, und wegen mittelbarer oder unmittelbarer Autopsie im Allgemeinen nicht minder glaubwürdig erzählen als das zweite Evangelium. Auch auf profanem Gebiete ist ja der etwas spätere Bearbeiter desselben Gegenstandes darum nicht schon der schlechtere.

Zu dieser allgemeinen Betrachtung sahen wir uns zunächst durch die nicht selten einseitige Weise veranlasst, in welcher jetzt hie und da das Evangelium des Markus bei der Darstellung des Lebens Jesu zum Grunde gelegt wird. Selbst wenn dieses Evangelium bei Anerkennung seiner beziehungsweisen Priorität ganz isolirt werden könnte, so würden doch manche auf seinen Inhalt bezügliche Untersuchungen anzustellen sein, die vor einer Verwerthung desselben zu jenem Gebrauch gar nicht oder doch nicht genügend angestellt zu werden pflegen, weil man vor allen Dingen gewisse praktische Resultate in's Auge fasst. Ferner, wenn wir selbst nur auf den Umkreis der Synoptiker sehen, wie kann Jesus als Lehrer oder nach seinem Verhältniss zu seinen jüdischen Volksgenossen dargestellt werden, ohne zugleich auf das erste Evangelium Rücksicht zu nehmen, oder wie in der Zeit bis zu seinem öffentlichen Auftritt, ohne Matthäus und besonders Lukas, oder wie in seiner judäischen Wirksamkeit und nach der über das jüdische Gesetz hinausgreifenden, heidenfreundlichen Seite seiner Lehrthätigkeit, ohne namentlich auch das Evangelium des Lukas

zu berücksichtigen! Wer muss in den beiden andern Synoptikern da nicht wesentliche Ergänzungen des Christusbildes nach Markus anerkennen, und doch ist von dem grossen Gewichte des vierten Evangeliums für die rechte Darstellung des Lebens Jesu dabei noch ganz abgesehen, oder des Evangeliums, dessen apostolisch-johanneischer Ursprung sich wie seit fast zweitausend Jahren so stets wieder von neuem jedem sachkundigen Exegeten [1]) aufdrängen wird.

I.

Nothwendigkeit der Untersuchung des Lebens Jesu und der evangelischen Geschichte nach Zeit und Raum. Einige Daten aus dem Leben des Täufers.

Zu demjenigen Evangelieninhalt, welcher nicht mit der gebührenden Sorgfalt behandelt zu werden pflegt, gehört auch die räumlich-zeitliche Seite des Lebens Jesu. Dies ist in starkem Masse z. B. auch in dem chronologischen Anhange von Dr. KEIM's Schrift „Der geschichtliche Christus" (3. Aufl., 1866) der Fall, was wir nicht hervorheben würden, wenn der Verfasser, dessen Schrift, entstanden aus populären Vorträgen,

1) Für die eigentliche Ursache des Zweifels an diesem Evangelium ist die Thatsache beachtenswerth, dass sein apostolisch-johanneischer Ursprung kaum von einem namhaften Exegeten bestritten ist, worauf auch EWALD, Geschichte Christus' (3. Ausg., S. 190. Anm. 1) hindeutet.

in anderer Hinsicht noch immer zu den besseren ihrer Art gehört, nicht selber mit grosser Zuversicht eine Widerlegung herausforderte. Mit sehr unzulänglichen Kenntnissen der betreffenden Litteratur und Thatsachen sucht derselbe in jener chronologischen Zugabe mit Bezug auf Josephus Ant. 18, 5. 1. 2 nachzuweisen, dass Jesus erst im Jahre 35 n. Chr. (!) gekreuzigt sei, weil die Gefangennahme des Täufers wegen jener Stelle des Josephus, die sie dem Tode des Tetrarchen Philippus a. a. O. § 1 gleichzeitig setze, trotz Luk. 3, 1 ff. erst im Jahre 34 stattgefunden haben könne, woraus dann nach S. 235 ff. auch noch die Irrigkeit der johanneischen Chronologie mit ihren mindestens (!) drei Lehrjahren Jesu und damit überhaupt die Ungeschichtlichkeit des vierten Evangeliums sich ergeben soll. Die Prämisse dieser Argumentation, dass der Täufer wegen jener Stelle im Frühjahr 34 gefangen genommen sei, ist augenscheinlich irrig. Selbst wenn wir das ἐν τούτῳ a. a. O. in grösster Schärfe nehmen, was bei Josephus nachweisbar nicht der Fall zu sein braucht, so wird dort nur gesagt, dass zur Zeit, wo der Tetrarch Philippus starb, d. h. nach Ant. 18, 4. 6 zwischen dem 19. August 33 und dem 1. Nisan (etwa April) 34 n. Chr. (vgl. meine „Chron. Synopse", S. 173), Aretas und sein Schwiegersohn Herodes Antipas mit einander verfeindet waren (στασιάζουσιν), was auch nach unserer und der gewöhnlichen Ansicht der Fall ist. Aber die von Josephus selbst nur als anfänglicher Grund ihrer Feindschaft (ἀρχὴν ἔχθρας ταύτην), welche dann durch Streitigkeiten über das gamalitische Gebiet noch gesteigert wurde, bis es zum Kriege kam, bezeichnete Thatsache, die blutschänderische Ehe des Antipas mit der Herodias, auf deren Gerücht seine langjährige Frau, die Tochter des Aretas, zu ihrem Vater zurückkehrte, und deren offene Rüge den Täufer nach Matth. 14, 3 ff. Parall. in's Gefängniss führte, ist nicht erst in's Jahr 34, sondern mindestens in den Anfang des Jahres 29 n. Chr. zu setzen, wo Antipas spätestens die von Josephus erwähnte Reise nach Rom gemacht hat, auf welcher er, wie a. a. O. mit den Worten διαπραξάμενος ἐν τῇ Ῥώμῃ, ἐφ' ἅπερ ἔσταλτο, angedeutet wird, auch

egoistische Interessen mit Glück verfolgte und namentlich die Rückgabe der als zu Peräa gehörig ihm vielleicht schon von Augustus bestimmten, aber (etwa seit Ant. 17, 10. 9. Bell. jud. 2, 5) von Aretas noch besessenen (§ 1) wichtigen Festung Machärus erwirkt haben muss, weil der Täufer nach § 2 gleich darauf dort gefangen sitzt. Anzunehmen, dass Antipas Machärus, wie auch Keim behauptet, im Beginn seines Krieges mit Aretas, dessen von Josephus allein erwähnte Schlacht aber erst 36 n. Chr. geschlagen wurde, überrumpelt habe, ist, abgesehen von aller Chronologie, schon desshalb unthunlich, weil man Staatsverbrecher wie den Täufer nicht in eben genommene und dem Angriffe des Feindes besonders ausgesetzte Festungen zu bringen pflegt, und noch weniger würde Antipas mit Frau und Kindern unter solchen Umständen dort seine *γενέσια* gefeiert haben, wie Keim auffallender Weise annimmt. Er hielt sich damals vielmehr nach meiner Chron. Synopse (S. 250 ff.) wahrscheinlich in seiner der Kaiserin-Mutter zu Ehren umgebauten, mit einem Schloss geschmückten, ebenfalls in Peräa gelegenen Stadt Julias (Ant. 18, 2. 1. Bell. jud. 2, 4. 2. 4, 7. 6. 4, 8. 2) auf, wohin der abgesandte Trabant (*σπεκουλάτωρ*, Mark. 6, 27) den Kopf des Johannes von Machärus leicht in einigen Stunden bringen konnte. Der Speculator nämlich, von Liv. 31, 24 bedeutsam mit *specula* verbunden, also etwa „Wächter“, eine in der Kaiserzeit auch sonst vorkommende Militärperson, hatte theils die militärisch organisirte kaiserliche Post, die Depeschen des Kaisers als Courier zu befördern — Livius fügt a. a. O. hinzu: „hemerodromos vocant Graeci ingens die uno cursu emetiantes spatium“, vgl. Suet. Calig. 44 und überhaupt Marquardt, Röm. Alterth. III, 1. S. 304 ff.; III, 2. S. 426 ff. —, theils auch Henkerdienste und andere polizeiliche Verrichtungen zu besorgen, vgl. Geib, Gesch. des röm. Criminalrechts, S. 671. Er wird auch im Talmud und im Targum Jonathan 1 Mos. 37, 36 (hier als Uebersetzung des hebr. טבחים) erwähnt. In der That entsprechen dem Speculator des Antipas ganz die Krethi und Plethi und Läufer der früheren jüdischen Herrscher, wie denn das Institut der Speculatores von Augustus überhaupt

aus dem Oriente, wo auch eine solche Post schon lange, namentlich bei den Persern, existirte, entlehnt zu sein scheint. Auch das von Mark. 6, 20 hervorgehobene persönliche Verhältniss des Antipas zum Täufer, um dessen willen die Herodias den Untergang des Täufers zu beschleunigen sucht und seinen Kopf, den Wankelmuth des Antipas fürchtend, gleich nach gegebenem Worte noch „auf einer Schüssel während des Gastmahls" zu haben wünscht, ist nach der Wirklichkeit gezeichnet. Indess beziehen sich die Worte: *καὶ συνετήρει* [1]) *αὐτὸν καὶ ἀκούσας αὐτοῦ πολλὰ ἐποίει* (oder *ἠπόρει*) *καὶ ἡδέως αὐτοῦ ἤκουε*, das *εἰδὼς αὐτὸν ἄνδρα δίκαιον καὶ ἅγιον* erklärend am wahrscheinlichsten auf das Verhältniss des Antipas zum Täufer bis zur Zeit seiner Gefangennehmung, welche auf Anlass seiner Busspredigt über dessen verbrecherische Ehe mit der Herodias erfolgte; seit dieser Zeit hat er den Bussprediger, welcher über seine Ehe dann gewiss nicht geschwiegen haben würde, schwerlich „gerne gehört", da wir bei ihm keine Spuren einer Aenderung in dieser Beziehung finden, wozu er indess auch wenig Gelegenheit hatte, da der Täufer an einem anderen Orte, der ziemlich abgelegenen Festung Machärus, sich befand. Aber die Herodias fürchtete begreiflich die Wiederkehr eines solchen Verkehrs und suchte den Täufer, nachdem er einmal ihr persönliches Verhältniss zu Antipas so unsanft berührt hatte, baldmöglichst zu beseitigen. An sich lässt sich übrigens mit unserer Annahme, dass das Joh. 5, 1 ff. erwähnte Purim in das Jahr 29 n. Chr.

---

[1]) Zu *συνετήρει αὐτόν*, „und er beachtete ihn", d. h. hatte Gewissensscheu vor ihm, vgl. Sir. 13, 13. 14, ferner den Begriff der *συντήρησις* und dazu Hoffmann, Lehre vom Gewissen, S. 46. Auch Lukas scheint übrigens anzudeuten, dass der Täufer in Peräa nicht weit vom Jordan (*ἐν τῇ περιχώρῳ*), wo die Kunde der Thaten Jesu zu ihm dringt (Luk. 7, 17 ff. vgl. 3, 3. 20), gefangen gesessen hat. Wenn Tischendorf in seiner Textes-Synopse (2. Ausg., 1864, S. 61) sich in Zusammenhang mit seiner Auffassung von Mark. 6, 20 für das Todesjahr 31 n. Chr. auf Gumpach (Ueber den altjüdischen Kalender, 1848) beruft, so hat er übersehen, dass dieser bereits damals in seinem Handb. der rechnenden Chronol. (1853), S. 90 ff., und sonst jene Annahme als unhaltbar selber aufgegeben und sich für das auch von mir angenommene Todesjahr Jesu 30 n. Chr. erklärt hatte.

gefallen ist, recht wohl (siehe später) eine etwas längere Gefangenschaft des Täufers, obwohl mir diese nicht wahrscheinlich scheint, verbinden.

Dass Johannes jedenfalls nicht erst im Frühjahr 34 gefangen genommen sein kann, erhellt mit grösster Sicherheit schon daraus, dass die Tochter der Herodias [1]), welche nach Josephus Salome heisst, zur Zeit seiner Hinrichtung nach Mark. 6, 22. Matth. 14, 11 noch unverheirathet (*κοράσιον*) war und sich also erst nach seiner Hinrichtung, wie Josephus Ant. 18, 5. 4 berichtet, mit ihrem Onkel, dem Tetrarchen Philippus, vermählt haben kann, mithin dessen Gefangennahme, da Letzterer bereits etwa gegen Ende des Jahres 33 gestorben ist, auch aus diesem Grunde bedeutend früher gesetzt werden muss. Wenn aber Keim a. a. O. S. 231. Anm. 1 diesem durchaus glaubwürdigen und in sich wahrscheinlichen Berichte des Evangelisten den Glauben versagt, so ergiebt sich die Irrigkeit seiner Annahme weiter aus Joseph. Ant. 18, 6. 1—3, wonach Agrippa I. aus Rom nach Palästina zurückkehrend die Herodias schon mit Antipas verheirathet findet (*Ἡρώδῃ τῷ τετράρχῃ συνοικοῦσαν*, § 2), welche Rückkehr aber mindestens bereits um die Zeit des Todes des Sejan, wo Tiberius (vgl.

[1]) Den schon öfter darüber erhobenen Zweifel, dass die Herodias, welche bei Josephus (vor ihrem blutschänderischen Verkehr mit Antipas) Frau eines Herodes (Ant. 17, 1, 2. 3; 18, 5, 1. 4) heisst, Mark. 6, 17. Matth. 14, 3 Frau eines Philippus genannt wird, der aber nicht wie Luk. 3, 1 als Tetrarch bezeichnet wird, ist z. B. von Winer (Bibl. Realwörterb., Artikel: Philippus) gut widerlegt. Wie in diesem Falle dieselbe Person bald Philippus, bald nach ihrem Familiennamen Herodes heisst, so findet sich das bei den Heroden häufig; Antipas heisst bei Josephus (Ant. 17, 8. 1 vgl. 17, 5. 1) auch Herodes, wie überall im Neuen Testament, Archelaus bei Dio 55, 27 und auf Münzen (Cavedoni, Bibl. Numismat. übersetzt von v. Werlhof, S. 57) Herodes, Agrippa I. Apg. 12, 1 ff. Herodes u. s. w. Zuweilen wird die betreffende Person auch noch wie in unserem Falle durch die Titel Tetrarch, Ethnarch u. s. w. unterschieden. Dass aber Herodes der Grosse bei seinen vielen Frauen und Kindern zwei Söhne, aber von verschiedenen Müttern, Philippus genannt hat, kann nicht auffallen und hat sein Analogon daran, dass zwei andere Söhne desselben von verschiedenen Müttern Antipater und Antipas heissen.

§ 1 mit Suet. Tib. 62) sich dem heftigsten Schmerze über den Tod des Drusus hingab und dessen Freunde nicht in seiner Nähe ertragen konnte, oder im Herbst 31 und so früh gesetzt werden muss, dass er geraume Zeit später nach § 2 u. 3 noch bei dem syrischen Statthalter Flaccus Zuflucht und Unterhalt finden konnte, welcher nach Tac. Ann. 6, 27 im Jahre 33 gestorben [1]) ist. Ja aus Joseph. Ant. 18, 6. 5 geht hervor, dass Agrippa noch geraume Zeit später, als er die Gastfreundschaft des Flaccus genoss, nachdem er nach manchen Abenteuern in Rom angelangt der Gunst des Tiberius theilhaft geworden war, eine unvorsichtige Aeusserung über den Kaiser that, durch deren Mittheilung sich sein von dem damaligen Stadtpräfecten Piso zur Haft gebrachter Diener zu retten suchte. Dieser Piso, über welchen auch Seneca ep. 83 (L. Piso custos urbis), Vellej. hist. 2, 98 und Suet. Tib. 42 zu vergleichen ist, ist aber nach Tac. Ann. 6, 11 sogar schon 32 n. Chr. gestorben. Der von Josephus Ant. 18, 6. 10 erwähnte Stadtpräfect Piso müsste, wenn der Name Piso auch hier zu lesen ist, jedenfalls ein anderer Piso sein, da er zur Zeit des Todes des Tiberius 37 n. Chr. fungirt. Einen Irrthum des Josephus rücksichtlich des Piso an beiden Stellen anzunehmen, ist Corsini in der gelehrten Schrift „Series

[1]) Nicht so sicher als das Ende der syrischen Statthalterschaft des Flaccus lässt sich ihr Anfang bestimmen. Aus Tac. Ann. 6, 27 lässt sich nicht folgern, dass Aelius Lamia bis zu seiner Stadtpräfectur 32 n. Chr. (vgl. Dio 58, 19) Statthalter Syriens war; vielmehr muss Flaccus schon einige Zeit vor 32 Syrien besessen haben, da nach Joseph. Ant. 18, 6. 5 noch in der Zeit, als Agrippa von seinem Aufenthalt bei ihm wieder nach Rom zurückgekehrt war, der Stadtpräfect Piso lebte, welcher nach Tac. Ann. 6, 11 im Jahre 32 n. Chr. bereits gestorben ist. Wie lange vorher Flaccus aber syrischer Statthalter war, wissen wir nicht; denn das *confestim* Suet. Tib. 42 gehört bloss zur letzten Hälfte des Satzes oder zur Aussage über den Stadtpräfecten Piso (vgl. Nipperdey zu Tac. Ann. 6, 11), nicht auch zu dem Satze über den Flaccus, wie Gerlach (Die römischen Statthalter in Syrien, S. 52) annimmt, welcher so mit Hülfe einer sehr problematischen Deutung der morum correctio, welche Sueton als gleichzeitig erwähnt (über diese siehe später), als sein Antrittsjahr das Jahr 22 gewinnt.

praefectorum urbis ab urbe condita etc." (1763), S. 31 ff. geneigt (vgl. schon Lipsius zu Tac. Ann. 6, 10). Es ist aber schwerlich zu bezweifeln, dass in der zweiten Stelle der Name Piso zu streichen ist und sich Josephus, welcher die einzelnen Punkte so genau zu berichten weiss, hier überhaupt nicht geirrt hat, sondern von seinen späteren Lesern durch falsche Erklärung mit Bezug auf die demselben Kapitel angehörende Stelle Ant. 18, 6. 5, wo es einen Stadtpräfecten Piso gab, aus einem Schreiben des Kaisers Cajus „an den Stadtpräfecten" [welches seinem gleichzeitigen Schreiben „an den Senat" entspricht] ein Schreiben an den Stadtpräfecten „Piso" gemacht ist. Diese Annahme wird auch dadurch bestätigt, dass wir um die Zeit von 37 sonst Nichts von einem Stadtpräfecten Piso wissen, ja ein solcher schon durch die uns aus jener Zeit bekannte Reihe der Stadtpräfecten ausgeschlossen zu werden scheint. Nachdem nämlich L. Piso das nach seiner Einsetzung lebenslängliche sehr einflussreiche Amt [1]) des Stadtpräfecten nach Tac. Ann. 6, 11 bis zu seinem Tode 32 n. Chr. 20 Jahre besessen hatte, trat der greise Aelius Lamia an seine Stelle, welcher nach Tac. Ann. 6, 27 Ende des Jahres 33 n. Chr. starb. Corsini a. a. O., welchem Borghesi in den Oeuvres complètes publiées par les ordres et aux fraix de l'empereur Napoléon III, tom. III oder Oeuvres epigraphiques, tom. I, p. 325 sqq. beistimmt, giebt an, dass im Jahre 34 Cossus Cornelius Lentulus Stadtpräfect war und Sanquinius Maximus im Jahre 39 n. Chr. (Dio 59, 13 vgl. Tac. Ann. 6, 4) als Stadtpräfect erwähnt wird. Letzterer wurde am 1. Februar, während er Stadtpräfect war (πολιαρχῶν), consul suffectus, aber noch in demselben Jahre, unstreitig auch in seiner Eigenschaft als Stadtpräfect, von Cajus entsetzt (Dio 59, 20), weil er seine Person nicht nach Wunsch gefeiert hatte. Später sehen wir den L. Volusius Saturninus in diesem Amte, welcher im Jahre 56 n. Chr. nach Plin. H. n. 7, 14, 62. Tac. Ann. 13, 30 93 Jahre alt als Stadtpräfect verstarb. Ein Stadtpräfect Piso, welcher um 37 existirt, könnte erst nach dem Tode des

---

[1]) Marquardt, Handb. der röm. Alterth. II, 3. S. 277 ff.

Cossus, welcher selber aber erst 34 n. Chr. das an sich lebenslängliche Amt angetreten hatte, und vor Sanquinius Maximus, welchen wir bereits 39 n. Chr. in diesem Amte finden, gesetzt werden. Schon wegen dieser Sachlage ist eine solche Hypothese wenig wahrscheinlich. Gleichwohl ist sie von Borghesi a. a. O. aufgestellt worden, weil er dafür hält, dass dem Josephus, welcher in diesem Abschnitte die geringsten Einzelnheiten zu erzählen wisse, der Glaube nicht wohl versagt werden dürfe. Weil nun Niemand zur Stadtpräfectur, der höchsten Würde nach dem Kaiser, gelangte, welcher nicht Consular war (Tac. Ann. 6, 11 und Marquardt a. a. O.), so könnte unter den Pisonen um jene Zeit nur Piso, des Gnäus Piso und der Plancina Sohn, gemeint sein, welcher nach Tac. Ann. 4, 62 im Jahre 27 n. Chr. Consul ward, und eben diesen lässt Borghesi in den Jahren 36 und 37 die Stadtpräfectur bekleiden, um auf Cajus' Geheiss dann dem Sanquinius Maximus Platz zu machen. Aber diese Hypothese ist auch nach Allem, was wir über die Person dieses Piso wissen, wenig wahrscheinlich. Denn abgesehen davon, dass er jene hohe Stellung als Präfect verhältnissmässig sehr früh bekommen haben müsste, so finden wir denselben Piso nach Dio 59, 20 im Jahre 39 als Proconsul Afrika's. Er müsste also die an sich lebenslängliche Präfectur, da er damals nicht gestorben ist, aus einem besonderen Grunde eingebüsst haben. So muss Borghesi zur Unterstützung seiner Hypothese der Stadtpräfectur dieses Piso im Beginn der Regierung des Kaisers Cajus die weitere Vermuthung hinzufügen, Letzterer habe ihn, weil er ihn gefürchtet habe, aus seiner Nähe als Proconsul nach Afrika gesandt. Hierfür beruft sich Borghesi auf Dio 59, 20, nach welcher Stelle Piso bei Cajus in Verdacht gewesen sei. Allein, abgesehen davon, dass Sanquinius Maximus wegen des Particips des Präsens πολιαρχῶν Dio 59, 13 schon vor 39 n. Chr. und vor dem Abgange des Piso nach Afrika die Stadtpräfectur verwaltete, so sagt Dio a. a. O. nur, dass Cajus, weil er befürchtete, dass Piso im Besitze eines Heeres in Afrika sich auflehnen könne, die dem Proconsul bis dahin überwiesenen Truppen nicht ihm, sondern einem besonderen Legaten unter-

geordnet habe und dass diese Einrichtung für die Provinz Afrika bis zu seiner Zeit geblieben sei. Dieselbe Einrichtung, die von Dio auf eine Furcht des Cajus vor Piso zurückgeführt ist, wird aber überdies von Tacitus, welcher als der ältere Gewährsmann mehr Glauben verdient (Hist. 4, 48), auf eine Furcht des Cajus vor dem Proconsul Afrika's Marcus Silanus zurückgeführt. Somit lässt sich die Meinung Borghesi's, dass jener Piso um die Zeit des Regierungsantritts des Kaisers Cajus Stadtpräfect gewesen sei, unmöglich halten. Sie beruht im Grunde auf Nichts als auf der Voraussetzung, dass der jüdische Geschichtschreiber Josephus eine solche für jene Zeit aussage und diesem in diesem Punkte zu glauben sei. Auch wir halten den Bericht des Josephus rücksichtlich der Stadtpräfectur des Piso für durchaus glaubwürdig, denken aber an den wirklich nachweisbaren bekannten Stadtpräfecten Piso, da wir in dem Ant. 18, 6. 10 in unserem gegenwärtigen Texte erwähnten Piso nur ein Textverderbniss finden, so dass auch Josephus von einem Stadtpräfecten Piso zur Zeit des Kaisers Cajus Nichts ausgesagt hat. Indess würde, selbst wenn es einen Stadtpräfecten Piso um 37 n. Chr. gegeben haben sollte, Ant. 18, 6. 5 der ältere Piso gemeint sein müssen. Denn dass Agrippa nicht erst 36 n. Chr., wo der vermeintlich zweite Stadtpräfect Piso am Ruder gewesen sein soll, von Palästina nach Italien zurückgekehrt ist, werden wir aus Josephus selber später unten noch genauer zeigen. Das neueste chronologische Ergebniss KEIM's ist übrigens Nichts weiter als eine längst von SCHRADER [1]) (Der Apostel Paulus, Bd. I,

---

1) Diese Worte waren niedergeschrieben, als KEIM's inzwischen erschienene Geschichte Jesu von Nazara (!) (I, S. 621. Anm. 1) mir zu Gesichte kam, wonach es den Anschein bekommt, als ob zu den Vorgängern, ohne deren Kenntniss er sein chronologisches Resultat gefunden hat, auch der oben erwähnte Schrader gehört. Indess wird Schrader, mit dessen eigenthümlichen Ansichten er so wesentlich übereinstimmt, in des Verfassers Geschichtl. Christus (3. Aufl., S. 235. Anm.) ausdrücklich, wenn auch nur ganz gelegentlich, citirt, und auch sonst nimmt es der Letztere mit seinen Aussagen nicht gerade genau, z. B. wenn er S. 399. Anm. 3 meine Streichung des ἡ Luk. 2, 2, welches die ältesten

S. 36 ff.) vorgetragene Ansicht, welche bereits von Anger (De temporum in actis apostolorum ratione, p. 195) und in meiner Chronol. Synopse, S. 238 ff. zugleich unter Berücksichtigung noch anderer, die Gefangennahme des Täufers betreffender Daten aus den Evangelien (vgl. jetzt auch meinen Artikel „Neutest. Zeitrechnung" in Herzog's Realencyklopädie, Bd. XXI, S. 548 ff.) ausführlich widerlegt ist, worauf ich hier, was die Daten aus den Evangelien anlangt, zu näherer

---

Handschriften, Vat. und Sinait., und so auch Lachmann weglassen, unter der Kategorie „Correctur" behandelt. Die ausführlichere chronologische Untersuchung dieses wie auch anderer Punkte in seinem grösseren Werke ist übrigens im Grunde eben so ungenügend, wie in der kleineren Schrift (vgl. über dieselbe in dieser und anderer Beziehung auch Ewald, Gött. Anz. 1867, Stück 41). Wenn Keim (a. a. O., S. 628. Anm. 2) den Flaccus ungeachtet seines Tac. Ann. 6, 27 erwähnten Todesjahres 33 noch 34 und 35 Syrien besitzen lässt, da Vitellius nach Tac. Ann. 6, 35 erst 35 nach Syrien abgehe, so hat er verschwiegen oder übersehen, dass Tiberius nach Joseph. Ant. 18, 6. 5. Suet. Tib. 63. Dio 58, 20 sich bei Bestellung der Staatsämter grosse Unregelmässigkeiten zu Schulden kommen liess und die angeseheneren Provinzen, zu denen Syrien gehörte, auch sonst gerne durch untergeordnete Legaten verwaltete, und namentlich auch bei dem Tode des Flaccus im Jahre 33 nach Tac. Ann. 6, 27 im Senate heuchlerischer Weise, wie Tacitus andeutet, die Schwierigkeit, ihm einen Nachfolger zu geben, hervorgehoben hat. Wegen der 10 Jahre des Arruntius vgl. Nipperdey zu Tac. Ann. 6, 27.* Auch kann es Keim nichts helfen, dass er, ohne die neueren Untersuchungen über den jüdischen Kalender zur Zeit Jesu irgend zu prüfen, in diesem Falle S. 631. Anm. 2 auf den alten Petavius sich beruft, welcher allerdings bei seiner Annahme des Jahres 31 als Todesjahr Jesu die Zulässigkeit der astronomisch-mathematischen Berechnung der jüdischen Festzeiten, zumal wie sie damals vorkam, zu beanstanden sich genöthigt sah, da in jenem Jahre der Vollmond nach der Frühlingsnachtgleiche, wodurch der 15. Nisan bestimmt ward, nach dem astronomischen Calcul (vgl. meine Chron. Synopse, S. 446) auf einen Donnerstag gefallen ist, welcher aber damit die auch chronologisch-mathematisch ungeheuerliche Schrader-Keim'sche Annahme des Jahres 35 als Todesjahr Jesu keineswegs gutgeheissen hat, da in diesem Jahre der 15. Nisan nach mathematischem Calcul auf den Mittwoch gefallen ist, der Vollmond also zwei Tage stille gestanden haben müsste, und zwar selbst dann, wenn wir den 15. Nisan im Todesjahre Jesu schon auf den Freitag und nicht erst (nach einer bekannten Auffassung des johanneischen Evangeliums) auf den Sonnabend fallen lassen.

Begründung verweise. Mit Bezug auf das früher nicht beachtete Datum des Stadtpräfecten Piso ist namentlich auch die Rückkehr des Agrippa nach Rom noch etwas früher zu setzen, als bisher mit Sicherheit geschehen konnte, und es ergiebt sich etwa folgender Hergang, wodurch unsere bisherige Annahme über die Zeit der Gefangennahme des Täufers vollkommen bestätigt wird: Reise des Antipas nach Rom Anfang 29 oder schon 28 n. Chr., wo ihm der Besitz der Feste Machärus zugesprochen wird. Gefangennehmung des Täufers noch vor Purim 29 in Machärus, was inzwischen in des Antipas Hand gekommen war. Nach dem Tode der Kaiserin-Mutter Livia Julia, als für ihn, den Freund des auf Anlass von Sejan gemordeten Drusus, die Verhältnisse (vgl. auch LEHMANN, Claudius und Nero, S. 92 ff.) unleidlich geworden waren, verliess Agrippa wahrscheinlich noch 29, spätestens 30 n. Chr. Rom, um nach Palästina in den drückendsten Vermögensverhältnissen zurückzukehren und nach einander bei Antipas und Flaccus zu verweilen, und kehrte wahrscheinlich 31, spätestens 32 n. Chr., in welchem Jahre der Stadtpräfect Piso bereits gestorben ist, nach Rom zurück, um, wie es Bell. jud. 2, 9. 5 heisst, den Antipas anzuklagen und sein Glück dort weiter zu versuchen, was ihm schliesslich, wie wir sahen, dann auch gelang.

Die Angabe in dem üblichen Texte des Josephus (Ant. 18, 5. 3), welche man ohne Prüfung annimmt, dass Agrippa ein Jahr vor dem Tode des Tiberius, also erst 36 n. Chr. (*ἐνιαυτῷ πρότερον ἢ Τιβέριον τελευτῆσαι*), nach Rom zurückgekehrt sei, ist augenscheinlich irrig und in dem corrumpirten Texte entweder die Zahl bei *ἐνιαυτῷ* weggelassen oder das *ἐνιαυτῷ* als falsche Glosse überhaupt zu streichen. Wäre übrigens die Lesart des Josephus, dessen Text [1]) endlich ein-

[1]) Gelegentlich merke ich an, dass Ant. 19, 4. 3 *Οὐινίκιον Μάρκον* statt *Μινουκίανον Μάρκον* zu schreiben ist, wie aus Tac. Ann. 6, 15 hervorgeht, wonach Vinicius Gemahl der Julia war. An seine Stelle scheint durch einen Schreibfehler Minucianus gesetzt zu sein, da dieser gleich darauf vorkommt. Die Herausgeber des Josephus mit Einschluss des jüngsten, BECKER, machen nicht die mindeste Bemerkung.

mal gründlich zu revidiren wäre, auch ächt, so würde schon unter den bloss aus Josephus von uns entnommenen Beweisgründen doch namentlich der von Flaccus entlehnte feststehen, also nur eine spätere Rückkehr an den kaiserlichen Hof resultiren. Allein dass jene Lesart irrig ist und Agrippa nicht erst 36 n. Chr., sondern geraume Zeit vorher nach Rom zurückgegangen ist, erhellt theils aus dem Datum von dem Stadtpräfecten Piso, welcher damals noch gelebt haben soll, theils aus noch anderen Aussagen des Josephus, denen er selber sonst widersprechen würde. Während die Parallele Bell. jud. 2, 9. 5 eher einen längeren Aufenthalt des Agrippa in Rom vor seiner Gefangennehmung voraussetzt und jedenfalls eine so späte Rückkehr desselben nicht gewährleistet, so erhellt aus seiner hier und Ant. 18, 6. 1. 10 erwähnten sechsmonatlichen Dauer seiner Gefangenschaft, die bis zum Tode des Tiberius (16. März 37) währte, dass er etwa im Spätsommer 36 (*καῦμα σφοδρὸν ἦν*, Ant. 18, 6. 6) gefangen genommen ist. Bei seiner Gefangennahme lässt Josephus (Ant. l. c.) den Tiberius aber schon einen alten Grimm (*μῆνιν παλαίαν*) gegen den Agrippa hegen, weil dieser, welcher nicht lange nach seiner Rückkehr an den kaiserlichen Hof Hofmeister des jungen kaiserlichen Enkels Tiberius (Ant. 18, 6. 4) geworden war, gegen des Kaisers Befehl seinen Zögling dem Cajus nachgesetzt hatte. Es kann desshalb des Agrippa Rückkehr an den kaiserlichen Hof nicht erst im Laufe des Jahres 36, in welchem Fall des Kaisers Zorn gegen ihn erst einige Monate gedauert hätte, sondern sie muss schon mehrere Jahre vorher stattgefunden haben. Auf dasselbe Resultat führt auch die Veranlassung der Gefangennehmung des Agrippa. Dies war die Denunciation seines wegen Diebstahls festgenommenen Wagenlenkers Eutychos, dass er von seinem Herrn früher (nämlich nach seiner Rückkehr nach Rom) in einer Unterredung mit Cajus Worte vernommen habe, welche sich auf des Kaisers Sicherheit bezögen und die er diesem selber mittheilen wolle. Obwohl nun Eutychos gebunden an den Kaiser geschickt ward, so verhörte ihn dieser lange Zeit nicht; ja das vom Kaiser beobachtete Verfahren gegen den Eutychos veranlasst den Josephus,

der Maxime des Tiberius ausführlicher zu gedenken, dass er beim Verhör der Gefangenen möglichst langsam zu Werke ging. Agrippa konnte das Verhör des Eutychos erst lange nachher, als der Kaiser von Capreä mal wieder nach Tusculanum bei Rom kam, durch die Fürsprache der Antonia durchsetzen (Ant. 18, 6, 5. 6). Auch aus diesem Grunde kann Agrippa daher nicht erst im Laufe des Jahres 36 von Palästina nach Rom gegangen sein. Auch ist es nach der Darstellung des Josephus Ant. 18, 6. 3, nach welcher Agrippa, nach dem Weggange von Flaccus in die äusserste Noth gerathend, sofort nach Italien zu gehen beschloss, durchaus undenkbar, dass er sogar noch nach dem Tode des Flaccus (33 n. Chr.) mehrere Jahre in Palästina zugebracht hat, um erst 36 n. Chr. nach Italien zurückzukehren. Es ist daher ohne allen Zweifel die von uns oben erwähnte Lesart des Josephus Ant. 18, 5. 3 ἐνιαυτῷ πρότερον falsch und in der angedeuteten Weise zu ändern.

Nicht bloss bei dem „Geschichtlichen Christus“ von Keim, sondern bei vielen Anderen, namentlich auch solchen, welche die rein menschliche Entwicklung Christi betonen, muss es übrigens jeden besonnenen Forscher in Verwunderung setzen, mit welcher Zuversicht der Entwicklungsgang des Lebens und Selbstbewustseins Christi, sei's nach Matthäus, sei's nach Markus, dargestellt wird; wie gefragt werden kann, ob er schon zur Zeit der Bergpredigt sein messianisches Bewusstsein ausgesprochen, wann er zuerst von seinem Leiden und Sterben geredet habe u. s. w., ohne dass nur eine einigermassen sichere Erkenntniss, ich will nicht sagen, der chronologischen Grundthatsachen nach Jahr und Tag, die für das innere Verständniss dieses Lebens öfter relativ gleichgültig sein können, sondern nur der Succession der einzelnen evangelischen Begebenheiten und Berichte und ihres Verhältnisses zu einander zum Grunde läge. Wenigstens diejenigen, welche eine derartige, die zeitlich-räumliche Seite der Evangelien betreffende Erkenntniss nicht anstreben, oder gar an der Möglichkeit derselben zweifeln, sollten nicht so inconsequent sein, eine bestimmter gezeichnete, vermeintlich quellenmässige Charakteristik

von dem Entwicklungsgange des Lebens Jesu nach Zeit und Raum entwerfen zu wollen.

Und doch ist eine anschauliche, auf den kanonischen Quellen überzeugungskräftig ruhende Darstellung des Lebens und Wirkens Jesu in Zeit und Raum ein wahrhaftes Bedürfniss, durch dessen möglichste Befriedigung die abstract dogmatisirende unhistorische Richtung, welche sich auf diesem Gebiete bei den verschiedensten Standpunkten geltend macht, allein mit Erfolg überwunden werden kann.

II.

Die Schatzung zur Zeit der Geburt Jesu im Zusammenhang der jüdischen Geschichte und des römisch-jüdischen Steuerwesens.

Im Folgenden denken wir einen Beitrag zur richtigeren Würdigung der vielbesprochenen Kindheitsgeschichte zu geben, indem wir die auch in jüngster Zeit vielfach behandelte Erzählung von der Schatzung zur Zeit der Geburt Christi (Luk. 2, 1 ff.) näher in's Auge fassen. An diesem Beispiele lässt sich die Richtigkeit unserer früheren allgemeinen Bemerkung, dass über die Geschichtlichkeit der einzelnen evangelischen Berichte durch die richtige kritisch-genetische Bestimmung des synoptischen Verwandtschaftsverhältnisses nicht schon ohne Weiteres entschieden ist, veranschaulichen. Denn einerseits haben Anhänger der Griesbach'schen Hypothese, nach welcher der Verfasser des zweiten Evangeliums die Evangelien des

Matthäus und Lukas in ihrer gegenwärtigen Gestalt benutzt hat, in der Uebergehung der Kindheitsgeschichte von Seiten des späteren Bearbeiters eine Anzweiflung ihrer Glaubwürdigkeit gefunden, und andererseits findet man gegenwärtig, ungefähr mit gleichem Rechte, hie und da schon darin, dass die Kindheitsgeschichte zu dem sogenannten Urevangelium erst später hinzugekommen ist, einen Beweis ihrer Ungeschichtlichkeit. Da aus den entgegengesetzten Hypothesen über die Entstehung der synoptischen Evangelien in diesem Falle ziemlich das gleiche Resultat erschlossen wird, so ergiebt sich, dass sie zur Beurtheilung des Thatsächlichen in den Evangelien allein nicht schon ausreichen und auch nicht die entscheidende Bedeutung haben können, die ihnen zuweilen beigelegt wird. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat Lukas bei der Kindheitsgeschichte, wie man auch gewöhnlich annimmt und aus Diction und Farbe der Darstellung folgert, eine von einem Christen jüdischer Abkunft verfasste ältere Schrift, wie er sie z. B. bei seinem zweijährigen Aufenthalte in Cäsarea leicht erhalten konnte, etwa von dem Evangelisten Philippus (Apg. 21, 8), stark benutzt; doch rühren die Eingangsworte Luk. 2, 1—3 gewiss im Wesentlichen von ihm selber her und enthalten chronologische und sachliche Erläuterungen, wie wir solche auch Luk. 3, 1. 2 von ihm hinzugefügt sehen, wenn wir die Parallelen Matth. 3, 1 ff. Mark. 1, 1 ff. damit vergleichen, was zu der von Lukas in dem Vorworte 1, 3 namentlich auch durch *καθεξῆς* hervorgehobenen chronologischen Haltung seiner Schrift durchaus stimmt. Die Erzählung von der Schatzung bei Lukas zu behandeln, ist gerade mir um so näher gelegt, als ich sie bereits vor längerer Zeit in meiner [1])

---

[1]) Hier ist auch die frühere Litteratur über unsern Gegenstand verzeichnet. Von Huschke, dessen frühere Schrift: Ueber den zur Zeit der Geburt Jesu Christi gehaltenen Census (1840), wir a. a. O. bereits anführten, ist seitdem erschienen: Ueber den Census und die Steuerverfassung der früheren römischen Kaiserzeit (1847), welche Schrift wir der Kürze wegen im Folgenden Census der Kaiserzeit nennen. Vgl. ferner: Hoeck, Römische Geschichte I, 2. S. 392 ff. Marquardt, Handbuch der röm. Alterthümer III, 1. S. 184 ff.; 2. S. 163 ff. Zumpt, Commentt.

Chronol. Synopse, S. 73 ff. ausführlich erörtert habe, seitdem aber manche neuere Schriften über diesen Gegenstand und namentlich auch neuere Entdeckungen auf dem verwandten Gebiete des classischen Alterthums an's Licht getreten sind, deren Ergebnisse ich nicht länger unbeantwortet, respective unbeachtet lassen möchte. Das grosse Interesse der Frage liegt theils in ihrer Bedeutung für die evangelische Geschichte und die Evangelienschrift des Lukas, sofern, je nachdem sie entschieden wird, ein mehr oder weniger günstiger Rückschluss davon auf die historische und chronologische Akribie des Lukas, zumal in der Kindheitsgeschichte, zu machen ist, theils in ihrer Bedeutung für die römische Zeitgeschichte und das römische Steuerwesen zur Zeit des Augustus, worauf HUSCHKE, SAVIGNY und Andere hingewiesen haben, wesshalb diese Frage zu denen gehört, in deren richtiger Beantwortung die Theologen mit den gelehrten Alterthumsforschern concurriren, also beide sich gegenseitig nicht unberücksichtigt lassen dürfen, deren ungründliche Beantwortung aber die Theologie auch bei den dem Evangelium von vornherein nicht abgeneigten gelehrten Laien in Misscredit zu bringen geeignet ist. Indem wir unsere Untersuchung vornehmlich auf die in Luk. 2, 1—3 berichteten Thatsachen beschränken, haben wir es theils mit einem Zusatze zu thun, dessen nähere Analyse, weil er vermuthlich von des Lukas eigener Hand herrührt, des Letzteren Geschichtschreibung zu charakterisiren besonders geeignet ist, theils mit Thatsachen, zu deren Beurtheilung wir jeder theologischen Voraussetzung entbehren können.

Zunächst ist von dem grössten Gewicht, die von Lukas

---

epigraphic. ad antiqu. rom. part. II, p. 88 sqq., und dessen Aufsatz: Ueber den Census des Quirinius, in HENGSTENB. Evang. Kirchenz. 1865, Nr. 82. MOMMSEN, Res gestae Divi Augusti. Ex monumento Ancyrano. p. 111 sqq. EWALD, Gesch. des Volkes Israel (2. Aufl.) V, S. 140 ff. GERLACH, Römische Statthalter in Syrien, S. 22 ff. ABERLE, Ueber den Statthalter Quirinius (Theolog. Quartalschr. 1865, Hft. I, S. 103 ff.). HILGENFELD, Quirinius als Statthalter Syriens (Zeitschr. f. wissensch. Theolog. 1865, Hft. IV, S. 408 ff.). Ausserdem sind zu vergleichen die Commentare über das Evangelium des Lukas.

2, 1 ff. behaupteten Thatsachen selber genauer festzustellen, bevor ihr geschichtlicher Werth in's Auge gefasst wird, zumal über den wirklichen Inhalt jener Stelle sehr verschiedene Auffassungen bestehen. Unzweifelhaft ist nun V. 1 von einem vor die Geburt Jesu und noch unter Herodes den Grossen (Luk. 1, 5. 26 vgl. Matth. 2, 1) fallenden Edicte (δόγμα) des Kaisers Augustus die Rede, welches verordnete, dass man πᾶσαν τὴν οἰκουμένην, d. h. nicht Palästina, wie früher Einige gegen den Sprachgebrauch wollten, sondern, wie hier aus der Beziehung auf Augustus hervorgeht, den römischen[1]) orbis terrarum, das ganze römische Reich katastriren solle. Es fragt sich aber, in welchem Sinne Lukas das an sich mehrdeutige ἀπογράφεσθαι, sowie den durch πᾶσαν τὴν οἰκουμένην bezeichneten Umfang des ἀπογράφεσθαι verstanden wissen will. Der Ausdruck ἀπογράφεσθαι bezeichnet eine nach V. 3 u. 5 die Personen, Männer und Frauen, betreffende Registrirung von Staats wegen, die zwar noch verschieden gedacht werden kann, aber nach höchster Wahrscheinlichkeit zum Zweck ihrer Besteuerung vollzogen ward, wie denn der bei Josephus (Ant. 17, 3. 5. 18, 1. 1. 18, 2. 1) ausdrücklich auch als ἀποτίμησις bezeichnete Census des Quirinius im Jahre 6 n. Chr., auf welchen, wie wir behaupten und später zeigen werden, auch das πρώτη Luk. 2, 2 hinweist, von Lukas Apg. 5, 37 ebenfalls ἀπογραφή genannt wird. Wenn ἀπογραφή aber auch nicht nothwendig von der Aufnahme in ein Steuerkataster steht, sondern ἀποτίμησις der bestimmtere Ausdruck für die Schatzung ist, auf deren Grund dann die Steuer ausgeschrieben ward (vgl. dazu Huschke, Census der Kaiserzeit, S. 135. 197 ff.), so ist es doch gerade auch der übliche Ausdruck für die Schatzungen in den Provinzen, und hier kann wegen des Zu-

---

[1]) In diesem engeren Sinne steht der orbis terrarum = ἡ οἰκουμένη z. B. Joseph. contr. Apion. 2, 4: οἱ κύριοι νῦν Ῥωμαῖοι τῆς οἰκουμένης, ferner im Anfange des Monumentum Ancyran.: rerum gestarum divi Augusti, quibus orbem terrarum imperio populi Romani subjecit (vgl. auch Wetst. z. d. St.); im weiteren Sinne steht ἡ οἰκουμένη im N. T. Luk. 4, 5. Apg. 17, 31. 19, 27. Matth. 24, 14 u. ö.

sammenhangs kaum ein Zweifel darüber [1]) sein. Die erwähnte Schatzung soll nach V. 1 sich nun erstrecken auf die ganze *οἰκουμένη* oder den römischen orbis terrarum, was man gewöhnlich versteht mit Einschluss Roms und seiner Bürger (so namentlich auch HUSCHKE, mit welchem ich sonst in mehrfacher Beziehung übereinstimme), ich aber mit Ausschluss derselben verstehe, so dass ich an ein Edict des Augustus denke, welches alle ausserhalb Italiens liegenden Rom unterworfenen Gebiete zu schätzen gebot, auf welche sich der Census damals noch nicht gleichmäsig bezog (vgl. HUSCHKE a. a. O., S. 133). Dem Sinne nach hätte für *πᾶσαν τὴν οἰκουμένην* auch *πᾶσαν τὴν γῆν τῶν ὑπηκόων* gesagt werden können, wie bereits der über das Censuswesen im Allgemeinen jedenfalls wohlunterrichtete Suidas, welcher dafür unter dem Worte *ἀπογραφή* (s. später) jene Ausdrücke gebraucht, unsere Stelle verstanden hat, ferner Cassiodorus Var. 3, 52, welcher von zu zahlenden Abgaben redet, wie sie zu des Augustus Zeit die *ὑπήκοοι* entrichteten. Es ist fast unbegreiflich, wie man diese Auslegung exegetisch hat beanstanden können. Dass der Umfang der *οἰκουμένη* auf die *πᾶσα γῆ τῶν ὑπηκόων* zu beschränken ist, ergiebt sich aus der jedenfalls zunächst liegenden Fassung des *ἀπογράφεσθαι* von selber, ähnlich wie die Beschränkung des orbis terrarum auf die *γῆ τῶν ὑπηκόων* in der (S. 19. Anm.) aus dem Monum. Ancyr. citirten Stelle aus dem subjecit und die gleiche Beschränkung des totus terrarum orbis [2]) bei Vellej. 2, 39 aus dem conferunt tributum. Dass die Beziehung

---

1) Ungenau rechnet MEYER zu Luk. 2, 1 mich zu denen, welche bei dem *ἀπογράφεσθαι* an eine Katastrirung denken, die Augustus (wenn auch mit der Absicht, künftig eine Besteuerung der Juden zu regeln) zu statistischem Zwecke habe vollziehen lassen. Ich denke in meiner Chron. Synopse vielmehr an ein Edict des Augustus, welches sich auf einen allgemeinen Provincialcensus bezieht, und an einen Census Judäa's unter Herodes dem Grossen. Dagegen habe ich a. a. O. S. 75 ff., wie ich glaube, mit Recht hervorgehoben, dass der Text des Lukas an sich selbst, wenn wir von der Geschichte des jüdischen Volkes absehen, diese Aussage mit Wahrscheinlichkeit, nicht mit Nothwendigkeit enthalte.

2) Quippe ejus (C. Caesaris) ductu auspiciisque infractae (Galliae) paene idem quod totus terrarum orbis ignavum conferunt tributum.

des *ἀπογράφεσθαι* auf einen Census der *ὑπήκοοι* jedenfalls zunächst liegt, folgt aber theils aus dem Sprachgebrauch, nach welchem man selbst in noch späterer Zeit wegen ihres verschiedenen Charakters, wenn man schärfer redete, den Census des römischen Volkes und den Census der Provinzen mit verschiedenen Namen [1]) bezeichnete, und zwar jenen als *ἀποτίμησις* oder Census und diesen als *ἀπογραφαί* oder professiones, so dass schon der Ausdruck *ἀπογραφ.* bei Lukas von Schatzung der *ὑπήκοοι* anzunehmen nahe liegt, theils aus dem Zusammenhange, da die damalige *ἀπογραφή* durch *πρώτη* V. 2 mit derjenigen unter Quirinius in Beziehung gesetzt wird, welche anerkanntermassen ein wirklicher Provincialcensus war und von Lukas auch Apg. 5, 37 *ἀπογραφή* genannt wird, theils endlich aus der Natur der Sache, da der Census der römischen Bürger und der Census der Provinzen im Anfang der Kaiserzeit trotz aller beginnenden Centralisirung durch das einheitliche Oberhaupt doch nach Inhalt und Zweck (der Census des römischen Volkes diente, abgesehen von seinen specifisch römischen Sühngebräuchen, z. B. besonders dazu, die Rechte der römischen Bürger zu reguliren, der Census der Provincialen

---

1) Ein Jurist des zweiten Jahrhunderts (Fragment. Dosith. de jur. special. et de manumissione [ed. LACHMANN], § 21) sagt: Sed in urbe Roma tantum censum agi notum est, in provinciis magis professionibus utuntur. Griechisch lautet es bei SALMASIUS: *Ἀλλ' ἐν τῇ πόλει Ῥωμαίων μόνον ἀποτίμησιν ἄγεσθαι δεδήλωται, ἐν δὲ ταῖς ἐπαρχίαις μᾶλλον ἀπογραφαῖς χρῶνται.* Die *ἀπογραφή* bei Suidas unter diesem Worte bezieht sich ebenfalls auf die Provincialen. Weniger genau gebraucht Josephus beim Census des Quirinius den Ausdruck *ἀποτίμησις* Ant. 18, 1. 1; vgl. *κῆνσος* Matth. 17, 25. 22, 17. 19. Mark. 12, 14, wo der Heidenchrist Lukas in der Parallele bloss *φόρος* sagt, Luk. 20, 22 vgl. 23, 2. Uebrigens sprechen auch römische Classiker, z. B. Cicero Verr. 2, 53. 55 sqq. von einem Census der Provinzen, aber wohl schwerlich von einer blossen professio der römischen Bürger (im Griechischen *ἀπογραφή* im Singular), wo ein eigentlicher Census der Letzteren gemeint ist. Dionys. Halic. 4, 15 sagt von einem Census römischer Bürger: *ἐκέλευσεν ἅπαντας Ῥωμαίους ἀπογράφεσθαί τε καὶ τιμᾶσθαι.* Ausser den betreffenden *ἀπογραφαί* bildet hier das censeri (*τιμᾶσθαι*) und zwar von dem verordneten Censor (*τιμητής*) das Charaktericum. Vgl. auch HUSCHKE, Census der Kaiserz., S. 40 ff.

zur Regulirung der von ihnen an Rom zu zahlenden Steuern) noch zu verschieden waren, als dass es wahrscheinlich wäre, dass schon der vorsichtige und nicht doctrinäre, sondern stets den Bedürfnissen Rechnung tragende Augustus sie, und zwar noch vor der Geburt Christi, unnöthiger Weise in einem und demselben Edict hätte zusammenfassen sollen. Wie behutsam Augustus namentlich auch in Bezug auf den Census der römischen Bürger verfährt, sehen wir aus der Dio 55, 13 erwähnten Schatzung bloss der reicheren, in Italien wohnenden römischen Bürger vom Jahre 757 u. c., auf welche wir später zurückkommen werden. Ich behaupte nicht, dass Lukas mit den Worten ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην nicht habe einen Census des ganzen Reichs inclusive der römischen Bürger bezeichnen können, wobei dann ἀπογράφεσθαι in einem weiteren Sinne zu nehmen wäre; aber ich behaupte und habe schon a. a. O. behauptet, dass er damit jedenfalls auch einen Census aller ὑπήκοοι bezeichnen konnte, und diese Annahme ist mir selber aus den angegebenen Gründen ungleich wahrscheinlicher. Dieses exegetische Ergebniss in aller Bestimmtheit auszusprechen und festzuhalten ist von grossem Gewicht, damit nicht, wenn Huschke's Ansicht von einem allgemeinen Reichscensus inclusive der römischen Bürger sich, wie ich glaube, als irrig erweist, desshalb auch die Darstellung des Lukas als ungeschichtlich angesehen werde. Mir scheint es, dass Letzterer, welcher sich durch seine gelehrten Schriften über das römische Steuerwesen unläugbare Verdienste erworben hat, unsere Stelle im Interesse seiner Theorie über einen dunkeln Punkt des letzteren, deren Erweis wir unten noch näher beleuchten werden, missdeutet hat. Ebenso wenig ist im Texte des Lukas angezeigt, dass die Schatzung in allen Theilen des Reichs, wo sie geboten war, gleichzeitig geschehen solle, da in dem V. 1 ausgesagten δόγμα das ἀπογράφεσθαι überhaupt nur geboten wird, und das δόγμα doch sicher nicht das Edict des schon mit censoria potestas den damaligen Reichscensus haltenden Kaisers, sondern das dieser neuen Reichsinstitution überhaupt zum Grunde liegende kaiserliche Edict bezeichnet. Sehr instructiv ist die auf die allgemeine Reichs-

vermessung, welche den allgemeinen Census vorbereitete, bezügliche Stelle der dem Aethicus Ister zugeschriebenen Cosmographia (ed. GRONOV., p. 26) auch in diesem Punkt, welche lautet: Itaque Julius Caesar . . . cum consulatus sui fasces erigeret, ex senatus consulto censuit omnem orbem jam Romani nominis admetiri per prudentissimos viros et omni philosophiae munere decoratos. Ergo a Julio Caesare et M. Antonio Coss. orbis terrarum metiri coepit. Id est, a consulatu suprascripto usque ad consulatum Augusti III (lies IIII) et Crassi annis XXI (lies XIII) mensibus V diebus IX [a] Zenodoro omnis oriens dimensus est . . . . . Ac sic omnis orbis terrae intra annos XXXII a dimensoribus peragratus est et de omni ejus continentia perlatum est ad senatum. Also zuerst Fassung eines die Vermessung des ganzen Reichs betreffenden Senatsbeschlusses durch Julius Cäsar und dann allmälige Ausführung desselben in allen Theilen des Reichs binnen etwa 30 Jahren. Aehnlich ging in diesem Falle das den orbis Romanus dem Census unterwerfende Edict des Augustus seiner Ausführung voran; Lukas aber hat den Lesern seines Evangeliums gegenüber natürlich nur dessen Ausführung in Judäa Luk. 2, 2 ff. hervorgehoben, weil für diese nur die Natur des jüdischen Census und die dadurch veranlasste Anwesenheit der Eltern Jesu in Bethlehem, der damals hier geboren wurde, zu berichten war. Ebenso wenig wird V. 2 u. 3 gesagt, dass auf jenes Edict sofort ein gleichzeitiger allgemeiner Reichscensus gefolgt ist, wie sich auch aus dem unmittelbar Folgenden ergiebt. Denn V. 2 ff. ist deutlich nur von einem nach V. 1 von Augustus verordneten Census in Judäa die Rede, welcher allerdings nicht lange nach jenem grundlegenden kaiserlichen Edict erfolgt sein wird. Die Ausleger, welche jenes behaupten, z. B. HUSCHKE, MEYER (der aber dann die Ungeschichtlichkeit der Aussage des Lukas annimmt) und Andere, erklären das ἡ vor ἀπογραφή V. 2 für ächt und lassen das αὕτη auf V. 1 zurückweisen, „die dort erwähnte Schatzung geschah u. s. w." Allein wer charakterisirt einen den ganzen orbis mit Einschluss von Rom umfassenden Census mit Bezug auf einen Provincialchef Syriens, zumal wenn ἡγεμονεύοντος τῆς

Συρίας Κυρηνίου [1]) (so ist der Name wohl zu lesen und liest auch Cod. Sin.), wie gewöhnlich behauptet wird, als Genit. absolut. die Zeit des Reichscensus angeben soll! Auch müsste sonst das *πάντες* auf alle Bewohner des römischen Reichs, nicht bloss auf die Bewohner Judäa's gehen, während das Letztere doch aus dem *εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν* V. 3 und aus V. 4 klar hervorgeht, zumal Lukas als Zeitgenosse und geborener Nichtjude den römischen Census ausserhalb Palästina hinreichend genug gekannt haben muss, um ihm nicht auch die hier berichtete jüdische Eigenthümlichkeit des Censirens nach Stammorten zu geben (s. unten). Wenn man das *ἡ* vor *ἀπογραφή* festhalten will, so wird man das *αὕτη* jedenfalls auf das Folgende hinweisen lassen müssen, „diese (im Folgenden erwähnte) Schatzung geschah (in Judäa, wo ja auch schon vorher Luk. 1 und gleich wieder 2, 3 ff. der Schauplatz der Erzählung ist) als erste u. s. w.“ Allein es ist das *ἡ*, wie ich bereits (Chronol. Synopse, S. 111) behauptete, mit LACHMANN zu streichen, wofür das Ungewöhnlichere dieser Lesart, das Fehlen des *ἡ* in den ältesten Handschriften (BD. Euseb. und jetzt auch Cod. Sin.), endlich der Sinn sprechen. Es kann *αὕτη ἀπογραφή* ohne Artikel nun natürlich nicht „diese Schatzung“ bedeuten, sondern ist entweder, wie ich a. a. O. erkläre: „das [2]) (*αὕτη* assimilirt für *τοῦτο*) ward eine Schatzung u. s. w., d. h. in Folge davon existirte eine Schatzung u. s. w.“, oder, wie ich jetzt vorziehen möchte, „eine derartige Schatzung existirte (in Judäa) als erste u. s. w.“ (das nachdrücklich vorangestellte *αὕτη* hier in dem bekannten

---

[1]) Quirinius, nicht Quirinus heisst der Betreffende Tac. Ann. 3, 48 und sonst bei allen Classikern (vgl. MOMMSEN, Res gestae Divi Augusti, p. 118 sqq.). Die Lesart *Κυρίνου* schützt besonders nur Cod. Vat.

[2]) Die Assimilation des *αὕτη* ist nicht ungrammatisch, wie DE WETTE meint, sondern das gewöhnliche Griechisch der Classiker, vgl. KRÜGER, Gramm., § 61, 7. Luk. 8, 11. 22, 53. Joh. 2, 11 (*ταύτην* für *τοῦτο*). 1 Joh. 1, 5 u. ö. Zu *γίνεσθαι* mit einem zweiten Nominativ des Prädicats vgl. z. B. Apg. 5, 24, ferner *Ἡ ἀρχὴ αὕτη τοῦ ξύμπαντος κακοῦ ἐγένετο* aus Plato bei KRÜGER, Gramm. § 61, 7. Anm. 2. Auch BUTTMANN, Neutest. Gramm., S. 105, das artikellose *ἀπογραφή* vorziehend, trennt das Demonstrativum *αὕτη* von *ἀπογραφή*.

Sinne „derartig, solcher", vgl. KRÜGER, Gramm., § 61, 7. Anm. 3) zu übersetzen. So ist die Schatzung in Judäa zur Zeit der Geburt Christi als integrirender Bestandtheil des von Augustus gebotenen allgemeinen Census der ὑπήκοοι passend charakterisirt, und V. 3 schliesst sich unmittelbar an V. 2 als Beschreibung dieser in Judäa sich vollziehenden Schatzung an. Ist nun unstreitig der Artikel ἡ zu streichen, so ist schon desshalb die Schreibung von αὐτή für αὕτη (GERSDORF [1]), PAULUS, EBRARD, LANGE, OOSTERZEE u. A.) unmöglich, sie giebt aber auch an sich selber keinen in den Zusammenhang passenden Sinn (vgl. MEYER und BLEEK z. d. St.). Es wird dabei meistens vorausgesetzt, dass die Schatzung wegen V. 3 ff. damals begonnen habe, aber, aus irgend welchen Gründen aufgeschoben, erst unter Quirinius 759 u. c. beendet sei, in welcher Deutung auch Andere, wie KRABBE, MACK und LICHTENSTEIN, dieser nach HOFMANN, übereinstimmen, welche die Schreibung αὕτη beibehalten. Wie sich diese Ansicht dem Texte gegenüber rechtfertigen lässt, ist schwer einzusehen. Grossen Anstoss gewährt zunächst V. 2. Denn bei der engen Beziehung der Anordnung des Edicts V. 1 und seiner Ausführung V. 2, welche bei dieser Auffassung angenommen wird, müsste V. 2 eine Schatzung des ganzen römischen Reichs, nicht bloss Judäa's, ausgesagt sein, da die οἰκουμένη V. 1 nicht mit PAULUS, einem ihrer Hauptvertreter in neuerer Zeit, bloss auf Judäa bezogen werden kann. Ferner, da die Meinung die ist, dass dem ἐξῆλθεν δόγμα V. 1 das ἐγένετο V. 2 von Lukas gegenübergestellt werde, dem Ausgehen des Edicts der ἀπογραφή das Geschehen der ἀπογραφή selber, welcher Gegensatz bei der Schreibung αὐτή verschärft wird, so kann das ἐγένετο unmöglich die Vollendung dieser Schatzung im Unterschied von ihrem längere Zeit vorher stattgehabten

1) Die Observation GERSDORF's (Sprachcharakteristik des N. Test., S. 213 ff.), dass Lukas das Demonstrativ sonst nachstelle, also nicht αὕτη ἡ ἀπογραφή, sondern ἡ ἀπογραφὴ αὕτη sage, ist nicht genau, sondern nur insoweit richtig, als er meistens so verfährt. Er stellt aber auch das Demonstrativ voran, aber dann gewöhnlich mit besonderem Nachdruck, z. B. Luk. 9, 48. 14, 30. 18, 11. Apg. 2, 32. 35.

Anfange bezeichnen, wie angenommen wird, sondern es hätte dann statt ἐγένετο mindestens ein anderer Ausdruck, wie etwa ἐτελέσθη gewählt werden müssen; die Erklärung LICHTENSTEIN's und EBRARD's aber von ἐγένετο πρώτη κ. τ. λ., „sie geschah erst (!) als u. s. w.", ist lexikalisch unhaltbar. Anstoss giebt endlich auch V. 3, da man weder das καὶ ἐπορεύοντο, „und doch (!) reisten u. s. w." mit PAULUS erklären, noch V. 3 das ἀπογράφ. anders als V. 2, nämlich von einer die Schatzung erst vorbereitenden Aufzeichnung (EBRARD) verstehen, noch auch, wie Andere wollen, V. 2 als Parenthese fassen kann, so dass V. 3 sich unmittelbar an V. 1 anschlösse, weil dann V. 3 eine in jüdischer Weise abzuhaltende Schatzung des ganzen Reichs ausgesagt sein würde. Besonders bestritten ist nun aber das Verständniss der Worte ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου. Nach den Handschriften ist πρώτη ἐγένετο [oder vielleicht ἐγένετο πρώτη (Sin.)] ἡγεμ. κ. τ. λ. zu lesen und die Integrität der Schlussworte, insbesondere auch des Namens des syrischen Statthalters unzweifelhaft. Es sind hier zwei verschiedene Erklärungsweisen; die Einen fassen ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου als Genitivus absolutus und lassen dann nothwendig, wie wir sehen werden, den Lukas in einen auffallenden Conflict mit einer sehr bekannten Thatsache gerathen, da es keinen Statthalter Syriens Quirinius zur Zeit der Geburt Jesu gab; die Andern fassen es als Genitivus, welcher von πρώτη regiert wird. Ich habe mich bereits in meiner Chronolog. Synopse, S. 116 ff. für die letzte Erklärungsweise ausgesprochen, so zwar, dass ich πρώτη nicht — dem reellen Sinne [1]) nach — gleich προτέρα wie HERWART, CLERICUS, PERIZONIUS, USHER, PETAVIUS, NORIS, ERNESTI, STORR, THOLUCK und EWALD, der den Sanscrit anzieht (weit früher), sondern in der gewöhnlichen Bedeutung des comparativischen Superlativ (als erste und eher als), wie HUSCHKE und LÜCKE in einer Anzeige von dessen Schrift in den Götting. gelehrt. Anz. 1841, S. 1391 nehme,

[1]) So vielleicht schon Tertullian, wenn er den Census zur Zeit der Geburt Jesu trotz der Erwähnung des Statthalters Quirinius Luk. 2, 2 nach Adv. Marcion. 4, 19 durch Sentius Saturninus geschehen lässt.

also Luk. 2, 2 erkläre: „Eine solche Schatzung geschah (in Judäa) als erste, bevor Quirinius Statthalter von Syrien war.“ Grammatisch sind die beiden [1]) letztgenannten Erklärungen von *πρώτη* möglich, und bei beiden wird die geschichtliche

---

1) Auch die Erklärung des *πρώτη* gleich *προτέρα* (vgl. Alex. Buttmann, Neutest. Gr., S. 74), sofern damit nur gemeint wird, dass jenes im Griechischen dem realen Sinne nach dem lateinischen *prior* entsprechen könne, ohne dass dadurch geläugnet werden soll, dass die Griechen, wenn sie redend von Zweien *πρώτη* gebrauchen und nicht zählen, den Superlativ dachten, worauf die Bemerkungen von Winer, Gramm., § 35, 4. Anm. 1, Fritzsche, Comm. in Rom. II, p. 420. Anm. hinauslaufen. Die Phrase *πρωτός τινος* findet sich im Neuen Testament auch noch Joh. 1, 15. 30. 15, 18. An der letzten Stelle ist *πρῶτον ὑμῶν* dem Sinne nach unstreitig gleichbedeutend mit prius vobis, denn die Welt hat Christum, im Allgemeinen betrachtet, nicht zuerst gehasst, sondern vor Christus schon andere Fromme. Statt *οὐ πρῶτον* Luk. 11, 38 würde der Lateiner ebenfalls non prius sagen. Vgl. die bei Fritzsche a. a. O. angezogene Stelle aus Ael. V. H. 5, 18: *οὐ πρῶτον αὐτὴν ἀπέκτεινάν, πρὶν ἢ ἀπεκύησεν.* Athenaeus 14, 28: *πρώτη δὲ εὕρηται ἡ περὶ πόδας κίνησις τῆς διὰ χειρῶν.* Für diese Bedeutung von *πρῶτος* besonders instructiv ist Chrysost. (im Vorwort zu den paulin. Briefen): *Τούτων μὲν οὖν ὑστέρα τῶν ἐπιστολῶν αὕτη* (der Brief an die Römer), *τῶν δὲ ἀπὸ Ῥώμης πρώτη.* Hier steht *πρώτη* unstreitig ebenfalls im Sinne von *προτέρα*, was Chr. auch nicht lange vorher dafür ausdrücklich setzt: *τῶν ἀπὸ Ῥώμης γραφεισῶν προτέρα πασῶν, τῶν δὲ ἄλλων ὑστέρα εἰ καὶ μὴ πασῶν.* Dagegen sind die beiden Stellen Joh. 1, 15. 30, wo der Täufer von Jesus sagt: *πρῶτός μου ἦν*, wohl nicht, wie Meyer meint, gleich prior me, sondern primus (Joh. 1, 1) et prior me, also Beispiele für *πρῶτός μου*, wenn dieses die gewöhnliche Bedeutung des Superlativs mit dem Genitiv festhält, vgl. Kol. 1, 15 *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*, d. h. Erstgeborner und zwar eher als alle Creatur (Meyer und Bleek). Jamblichus, De myster. 8, 2: *Πρὸ τῶν ὄντως ὄντων καὶ τῶν ὅλων ἀρχῶν ἔστι θεὸς εἷς, πρῶτος καὶ τοῦ πρώτου θεοῦ καὶ βασιλέως.* Aus dem biblischen Sprachgebrauch für diesen Superlativ mit Genitiv sind noch 2 Makk. 7, 41 *ἐσχάτη τῶν υἱῶν ἡ μήτηρ ἐτελεύτησε* und 3 Makk. 7, 21 bemerkenswerth. Aus dem classischen Sprachgebrauche des Superlativs *πρῶτος* in diesem Sinne erwähne ich noch Diog. Laert. 2, 43: *καὶ Ἀστυδάμαντα πρῶτον τῶν περὶ Αἴσχυλον* (d. h. zuerst und eher als Aeschylus) *ἐτίμησαν εἰκόνι χαλκῇ.* Aelian. Anim. 8, 12: *οἱ πρῶτοί μου ταῦτα ἀνιχνεύσαντες.* Noch andere Stellen siehe bei Huschke, Ueber den zur Zeit der Geburt Jesu gehaltenen Census, S. 83 ff., die aber theilweise zu sichten sind; ausserdem Philo Legat. ad Caj.: *Καὶ ἐγὼ* (Agrippa I.) *τίς*

Kunde des Lukas bestätigt; der Unterschied ist aber der, dass bei unserer Erklärung des *πρῶτός τινος*, welche den gewöhnlichen Sinn des Superlativs mit dem Genitiv festhält, wonach er gebraucht wird, wenn ausgedrückt werden soll, dass etwas zugleich in Beziehung auf ein Anderes mehr und an sich das Meiste sei (vgl. Hermann ad Viger., p. 717, und dessen Bemerkung zu Eurip. Med. [ed. Elmsley], p. 343), die Luk. 2, 2 erwähnte Schatzung nicht bloss in eine frühere Zeit als der Census unter Quirinius gesetzt, sondern auch überhaupt als die erste auf Grund des kaiserlichen Edicts vollzogene Schatzung in Judäa bezeichnet wird. Wer sie aus andern Gründen nicht für die erste derartige Schatzung Judäa's halten könnte, also behaupten wollte, dass eine solche in Judäa sogar schon früher vorgenommen sei, müsste die bloss comparativische Fassung von *πρώτη* vorziehen, was für die Geschichtlichkeit des Lukas auf dasselbe hinauskommt. Das Griechische der Phrase *πρῶτός τινος* im angegebenen Sinne wagt jetzt kaum noch Jemand in Abrede zu ziehen; aber trotz der Zulässigkeit von *πρῶτος* mit dem Genitiv eines Nomen im angeführten Sinne soll es sprachwidrig sein, *πρῶτος* oder *πρότερος* mit dem Genitiv eines Participialsatzes so zu gebrauchen, statt der Verbindung *πρώτη* oder *προτέρα* mit *ἡγεμονεύοντος κ. τ. λ.* müsse man die Construction *τοῦ ἡγεμονεύειν κ. τ. λ.* erwarten. So urtheilen nach dem Vorgange von Casaubonus (Exercitatt. Antibaron., p. 120 sqq.) noch jetzt Winer (Bibl. Realwörterb., 3. Ausg., im Art. Quirinius [der hier erwähnte Ungenannte in Rheinwald's Repertor., Bd. XXXVI, S. 105 bin ich ebenfalls] und Neutest. Gramm., 7. Aufl., § 35, 4. Anm. 1 [hier weniger absprechend]), Alex. Buttmann (Neutest. Gramm., S. 74), Hoeck (Röm. Gesch. I, 2. S. 416), Meyer, Bleek z. d. St., um von ungenaueren Auslegern zu schweigen. Allein wenn ein Wort, mag es *πρῶτος*, *πρότερος* oder anders heissen, im Griechischen den Genitiv eines Nomen regiert, so kann es

---

εἰμι τῶν εἰδότων μὲν ὅτι δεσπότην ἔχω καὶ κύριον, κεκριμένων δὲ ἐν τῇ τάξει τῶν ἑταίρων, ἀξιώματος μὲν οὐ πολλῶν ὕστεροι, εὐνοίας δὲ οὐδένος δεύτερος, ἵνα μὴ λέγω πρῶτος sc. *παντός.*

unzweifelhaft auch den Genitiv eines mit einem Participium in Verbindung stehenden Nomen regieren. Was im Griechischen von jedem andern in Abhängigkeit stehenden Casus, z. B. dem Accusativ, gilt, gilt auch von einem abhängigen Genitiv, und so gut ich z. B. den Satz *σέθεν ἀκούω* in den Satz *σέθεν ζώοντος ἀκούω*, „ich höre von dir als lebend" (Homer's Il. 24, 490) erweitern kann, kann ich auch den Satz: *ἐγένετο πρώτη* (oder *προτέρα*) *Κυρηνίου* durch Hinzufügung von *ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας* (d. h. um den Sinn, wenn auch undeutsch, auszudrücken: „existirte zuerst und eher als Quirin als Syrien regierend") erweitern. Denselben Gedanken habe ich in meiner Chronolog. Synopse, S. 118 so ausgedrückt: „Wenn feststeht, dass *πρώτη* im Sinne einer Comparation mit dem Genitiv verbunden werden kann, so scheint mir jeder rationelle Grund zu fehlen, warum dieser Genitiv nicht auch der Genitiv eines Participialsatzes sein könnte." Uebrigens habe ich schon damals auch mehrere unten zu erwähnende empirische Beispiele eines von einer Comparation abhängenden Participialsatzes angeführt, für welche theilweise der bekannte Philologe G. HERMANN eintritt. Da aber gleichwohl die betreffende Fügung noch immer selbst von genaueren und sonst unbefangenen Exegeten in Frage gestellt wird, so freut es mich, meine philologische Ansicht über *πρώτη* Luk. 2, 2 von zwei anderen jetzt lebenden allgemein anerkannten Sprachforschern der classischen Gräcität, den Professoren G. CURTIUS in Leipzig und SCHÖMANN in Greifswald, die ich desshalb befragt habe, ausdrücklich gebilligt zu sehen und dies hier in ihrem Namen erklären zu können. Beide stimmen mir darin bei, dass es gleichgültig sei, ob der abhängige Genitiv der Genitiv eines Nomen oder eines Participialsatzes sei, und erklären insbesondere auch meine Auffassung von Luk. 2, 2: „Eine solche Schatzung geschah als erste, bevor Quirinius Statthalter von Syrien war", philologisch für durchaus unbedenklich. Diese Zustimmung mittheilen zu können, ist mir um so erfreulicher, als jetzt manche Theologen, die schwierigeren biblischen Probleme selbständig zu lösen unvermögend, von vorneherein die Neigung haben, den biblischen

Schriftstellern alle mögliche Unkunde zuzutrauen. Zur weiteren Bestätigung jenes Sprachgebrauchs verweise ich hier auf zwei schon a. a. O. von mir angezogene Stellen aus Sophokles. Dieser sagt in der Antigone V. 637 u. 638: *ἐμοὶ γὰρ οὐδεὶς ἀξίως ἔσται γάμος μείζων φέρεσθαι σοῦ καλῶς ἡγουμένου*, d. h. „mir wird keine Hochzeit mit Recht erstrebenswerther sein als eine, bei welcher du wohl leitest", oder wie G. Hermann zu der Stelle erklärt: „mihi nullum merito connubium potius erit, quod consequar, quam quod tibi probetur". Diese [1]) Auslegung scheint mir richtiger zu sein als die andere, wo der Participialsatz *σοῦ καλῶς ἡγουμένου* zwar auch von *μείζων* regiert, aber allgemeiner gefasst wird, „als dass du mich edel führst, als deine Führung auf edler Bahn". Denn da *οὐδείς*, nicht *γάμος* den Ton hat, und kurz vorher (V. 633) von der vom Vater gemissbilligten Heirath der Antigone ausdrücklich die Rede ist, so ist das *σοῦ καλῶς ἡγουμένου* nach dem Zusammenhange gewiss nicht von der Leitung des Vaters überhaupt, sondern von seiner Leitung in der bestimmenden Beziehung auf den *γάμος* des Sohnes zu verstehen, und dieselbe Beschränkung hat wegen seines stark betonten *οὐδείς* wohl auch der Scholiast gemeint bei seiner Paraphrase: *οὐδείς μοι προκριθήσεται γάμος τῆς σῆς ἀρχῆς*. Mag man aber *σοῦ καλῶς ἡγουμένου* hier auf die eine oder die andere Weise, beschränkter oder allgemeiner erklären, stets ist dieser Participialsatz von dem Comparativ *μείζων* regiert. Ein ähnliches Beispiel ist ferner in der Antigone V. 701 u. 702: *ἐμοὶ δὲ σοῦ πράσσοντος εὐτυχῶς, πάτερ, οὐκ ἔστιν οὐδὲν κτῆμα τιμιώτερον*. Ferner ist bereits von Tholuck, Huschke, Lücke, mir u. A. die Stelle Jerem. 29, 2 (LXX): *ὕστερον ἐξελθόντος Ἰεχονίου ἐξ Ἱερουσαλήμ* = *ὕστερον ἢ ἐξελθεῖν Ἰεχονίου ἐξ Ἱερουσαλήμ*, ebenfalls als beweisend angeführt. Für den Beweis des Gegentheils berufen sich Winer und Meyer a. a. O. auf Fritzsche, Ad Roman. II, p. 420. Anm., wo aber meines Erachtens Nichts

---

1) *Σοῦ καλῶς ἡγουμένου* ist hier eigentlich zu erklären „als du gut leitend", d. h. „als wenn du (dabei, nämlich bei dem *γάμος*) wohl leitest".

bewiesen wird. Die Worte des Jeremias lauten nach den LXX: οὗτοι οἱ λόγοι τῆς βίβλου, οὓς ἀπέστειλεν Ἱερεμίας ὁ προφήτης . . . . ὕστερον ἐξελθόντος Ἰεχονίου κ. τ. λ. Die letzten Worte von ὕστερον an sind eine Uebersetzung des hebräischen אַחֲרֵי צֵאת יְכָנְיָה. Fritzsche will uns nun überreden, die LXX hätten ἐξελθόντος im Sinne eines Plusquamperfectums als Genitivus absolutus verstanden, indem sie ein wenig frei das Hebräische postea, nempe quum exisset Jechonjah wiedergegeben hätten, wobei er als Parallele für seine Erklärung des ὕστερον mit vermeintlichem absoluten Genitiv die Stelle Luc. Toxaris c. 32 citirt: χρόνον μὲν οὖν τινα οὕτω διῆγον, εἰσιὼν μὲν ὁ Δημήτριος ἀκωλύτως, ῥᾷον δὲ φέρων τὴν συμφορὰν ὁ Ἀντίφιλος. Ὕστερον δὲ ἀποθανόντος ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ λῃστοῦ τινος ὑπὸ φαρμάκων, ὡς ἐδόκει, φυλακή τε ἀκριβὴς ἐγένετο καὶ οὐκέτι παρῄει εἰς τὸ οἴκημα οὐδὲ εἷς τῶν δεομένων. Allein die citirte Stelle beweist nur, dass ὕστερον in demselben Satze mit einem Genit. absolutus stehen kann, was Niemand bestreitet, ist aber sonst von der erstgenannten wesentlich verschieden. Das ὕστερον in der zweiten Stelle bildet mit Nachdruck den Gegensatz zu einer vorhergehenden Zeitbestimmung χρόνον τινα und hat selbständigen Sinn. Das ὕστερον bei den LXX steht ohne Nachdruck und giebt für sich gefasst schlechterdings keinen Sinn, da die vorher Jerem. 28 berichteten Facta nicht in die Zeit vor Wegführung des Jojachin fallen, sondern es giebt nur Sinn in seiner Relation zu ἐξελθόντος κ. τ. λ.: „Es sandte Jeremias jene Worte später, als Jojachin fortzog aus Jerusalem.“ Es kann das ὕστερον bei den LXX so wenig absolut gedacht sein wie das hebräische אַחֲרֵי, welches hier und Jerem. 31, 19 (ὕστερον αἰχμαλωσίας μου κ. τ. λ.) dadurch wiedergegeben wird. Ferner führe ich für den behaupteten Sprachgebrauch die von mir neuerdings aufgefundene Stelle Joseph. Ant. 2, 15. 2 an, wo es heisst: die Juden verliessen Aegypten μετὰ ἔτη τριάκοντα καὶ τετρακόσια, ἢ τὸν πρόγονον ἡμῶν Ἄβραμον εἰς τὴν Χαναναίαν ἐλθεῖν, τῆς δὲ Ἰακώβου μεταναστάσεως εἰς τὴν Αἴγυπτον γενομένης διακοσίοις πρὸς τοῖς δέκα πέντε

ἐνιαυτοῖς ὕστερον, d. h. 430 Jahre später, als unser Stammvater Abraham nach Canaan ging, und 215 Jahre später, als die Uebersiedelung Jakob's nach Aegypten geschah, und aus Plato: *Λακεδαιμόνιοι ὕστεροι ἀφίκοντο τῆς ἐν Μαραθῶνι μάχης γενομένης μιᾷ ἡμέρᾳ* bei Krüger, Gramm., § 57, 5. Anm. 3. Die Stelle aus Josephus ist um so instructiver, als der Genitiv des Participialsatzes mit ἤ und dem Infinitiv in der Parallele abwechselt. Da somit der Comparativ in Verbindung mit dem Genitiv eines Participialsatzes und die comparativische Bedeutung von *πρῶτός τινος* ausser allen Zweifel gesetzt ist, so würde ein das Aeusserste wagender Empirismus höchstens noch entgegnen können, dass doch wenigstens kein Beispiel von dem Worte πρῶτος mit dem Genitiv eines Participialsatzes beigebracht sei. Einem derartigen Empirismus würde man aber, wenn er auf Beachtung überhaupt noch Anspruch machen darf, sagen können, dass er immerhin, obwohl mir diese Construction weniger wahrscheinlich erscheint, hier das Participium des Präsens *ἡγεμονεύων τῆς Συρίας* nach bekanntem Sprachgebrauch (Winer [1]), Gramm., § 45, 7. Krüger, Gramm., § 56, 2; § 43, 2. Anm. 2 u. 4) substantivirt gleich *ἡγεμὼν τῆς Συρίας* nehmen möge (vgl. *ὁ τότε ἡγεμονεύων* Jos. Ant. 15, 10. 1, *ἡγεμονεύων* Corp. Inst. Gr., n. 4701, *βασιλεύων*, womit gleich darauf *βασιλεύς* wechselt, Ant. 18, 5. 4, und *βασιλεύων* substantivisch ohne Artikel Orig. Respons. ad African., c. 14), wobei ein wesentlich gleicher Sinn resultiren würde („existirte früher, als ein Statthalter Syriens Quirinius").

Bei unserer Erklärung von Luk. 2, 2 ist der Zweck dieses Verses einfach der, zu erzählen, dass in Erfüllung eines nach V. 1 die *οἰκουμένη* umfassenden kaiserlichen Edicts um die Zeit der Geburt Jesu bereits eine Schatzung in Judäa Statt gefunden habe, welche zur Unterscheidung von der bekannteren

---

[1]) Mit Unrecht hält Winer für die Bedeutung des substantivirten Participis das Dasein des Artikels wie Eph. 4, 28. Gal. 1, 23 entscheidend; siehe dagegen Krüger a. a. O. und Alex. Buttmann, Gramm., § 132, 23. Luk. 3, 14 (*στρατευόμενοι*).

unter Quirinius 6 n. Chr., der ἀπογραφή schlechthin (Apg. 5, 37), mit welcher sie leicht verwechselt werden konnte, ausdrücklich als erste (πρώτη) Judäa's und vor die Zeit des Quirinius fallend bezeichnet wird. Grammatisch kann der Satz ἡγεμονεύοντος κ. τ. λ. an sich allerdings auch als absoluter Genitiv (DE WETTE, BLEEK, MEYER, NEANDER u. A.) gefasst werden, in welchem Falle ausgesagt sein würde, dass Quirinius schon zur Zeit der Geburt Jesu syrischer Statthalter [1]) war. Aber Lukas hat sich desshalb nicht ungeschickt und zweideutig ausgedrückt, welcher Vorwurf übrigens auch bei der Bevorzugung der letztgenannten [2]) Fassung bleiben würde, da die unsrige jedenfalls grammatisch ebenso wohl möglich ist. Ueber das richtige Verständniss der an sich mehrdeutigen Worte liess, wie so häufig, der ganze Zusammenhang der Schrift des Lukas und die bei ihrem Leser, dem Theophilus (Luk. 1, 1), in diesem Punkte vorauszusetzende Kunde keinen Zweifel übrig. Die allbekannte Schatzung des Quirinius, durch welche Judäa etwa 10 Jahre nach Christi Geburt römische Provinz wurde, war zumal auch nach der Art, wie sie von Lukas Apg. 5, 37 erwähnt wird, unstreitig dem Theophilus bekannt, so dass diesem nicht einfallen konnte, eine ausdrücklich als

---

1) Quirinius war nicht Proconsul Syriens, wie von Vielen, z. B. auch von BLEEK und DE WETTE, gesagt wird, sondern legatus Augusti pro praetore, da Syrien eine kaiserliche, keine senatorische Provinz war, vgl. meine Chronol. des apost. Zeitalters, S. 225 und MARQUARDT, Röm. Alterthümer III, 1. S. 195 ff. Die an sich verdienstliche Schrift H. GERLACH'S, Die römischen Statthalter in Syrien und Judäa (1865), ist leider mehrfach unzuverlässig wegen ihrer ungenügenden Kunde der römischen Alterthümer.

2) Nach MEYER, welcher erklärt „wurde der erste [Census], welcher unter Quirinius geschah“, soll Lukas dem Leser sagen, dass unter zwei von Quirinius gehaltenen Schatzungen die gegenwärtige die erste war. Allein dann müsste doch wenigstens das πρώτη unmittelbar vor dem Participialsatz mit Cod. Sin. gelesen werden. Ist diese Construction, was wir bezweifeln, möglich, so erhalten wir noch eine neue Fassung der Worte, über welche doch auch nur der Zusammenhang entscheiden kann. Wir verwerfen sie schon desshalb, weil zur Zeit der Geburt Jesu Quirinius nicht Statthalter Syriens war und kein Grund vorliegt, Lukas eine solche irrige Annahme zuzuschreiben.

πρώτη bezeichnete und zur Zeit der Geburt Jesu unter Herodes dem Grossen (Luk. 1, 5. 26) gesetzte Schatzung Judäa's von jener spätern zu verstehen, wie denn auch schon das Luk. 2, 1 für jene angeführte Motiv, das auf alle ὑπήκοοι bezügliche Edict des Augustus, den Theophilus bei einiger Besinnung nicht an den Census des Quirinius denken liess, welcher ja nicht zunächst durch ein solches allgemeines Edict, sondern durch die besonderen Verhältnisse Judäa's, weil Archelaus seiner Herrschaft entsetzt war und Judäa zur römischen Provinz gemacht werden sollte, Joseph. Ant. 17, 12. 5. 18, 1, veranlasst ward. Noch weniger kann Lukas selber die Schatzung zur Zeit der Geburt Jesu mit der 10 Jahre spätern des Quirinius verwechselt haben; denn nicht nur, dass er jene als πρώτη von einer spätern in Judäa, unter welcher er nach Apg. 5, 37 (ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἀπογραφῆς) nur die bekannte des Quirinius, die ἀπογραφή schlechthin, verstanden haben kann (so z. B. auch Bleek und Meyer) ausdrücklich unterscheidet, sondern er kennt den Census des Quirinius auch nach seinen näheren Umständen, indem er dort wie Josephus a. a. O. Judas den Galiläer bei demselben gegen die Römer sich erheben lässt. Wer ferner nur einigermassen die Schrift des Lukas in chronologischer Beziehung erforscht hat, kann ihm einen solchen Irrthum nicht beilegen, zumal er selber Luk. 1, 5. 26 die Geburt Jesu in die Zeit Herodes des Grossen, der kurz vor dem Jahre 4 v. Chr. gestorben ist, setzt und ihn bei seiner Taufe (wahrscheinlich Sommer 27 n. Chr.) nach Luk. 3, 23 ungefähr 30 Jahre alt sein lässt, vgl. auch meinen Artikel „Zeitrechnung, neutestamentliche“ in Herzog's Realencyklop. für protest. Theol. und Kirche, Bd. XXI, S. 345. Andererseits ist nicht anzunehmen, dass, selbst wenn zur Zeit Herodes des Grossen Quirinius schon einmal Statthalter von Syrien gewesen wäre oder wir zugeben wollten, dass wenigstens Lukas dies fälschlich geglaubt hätte, Lukas die Zeit der Schatzung bei der Geburt Christi in der vorliegenden Weise nach der Regierungszeit des Quirinius bestimmt haben sollte, da Jeder, der wie Lukas um den später fallenden bekannten Census des Quirinius wusste, unmöglich so datiren konnte, ohne ganz ungenau

zu reden, ja zu verwirren. Und wie konnte der Evangelist, welcher die Angelegenheiten Judäa's sonst nirgends mit Rücksicht auf die Statthalter Syriens chronologisch fixirt (vgl. z. B. Luk. 3, 1 ff.), überhaupt dazu kommen, dies bei unserer Schatzung zu thun? Dies erklärt sich nur bei einer Schatzung Judäa's, bei welcher letzteres bereits zur Provinz Syrien gehörte, so dass eine dortige Schatzung, die in die Regierungszeit des syrischen Statthalters fiel, ihm der Regel nach eben als solchem zukam, also bei unserer Annahme, bei welcher der Participialsatz ἡγεμονεύοντος κ. τ. λ. ein von πρώτη abhängiger Genitiv ist und auf einen von Quirinius als syrischem Statthalter gehaltenen späteren Census Judäa's hinweist. Aus allen diesen Gründen wird hinreichend erhellen, dass zwischen den zwei grammatisch an sich möglichen Fassungen des Participialsatzes ἡγεμονεύοντος κ. τ. λ. als abhängiger Genitiv, die wir annehmen, oder als absoluter Genitiv, wobei dem Lukas eine Verwechselung der von ihm berichteten Schatzung mit der spätern unter Quirinius oder eine zweimalige Schatzung Judäa's durch Quirinius als syrischem Statthalter zugeschrieben wird, die zweite durch den ganzen Zusammenhang seiner Schrift ausgeschlossen und unsere Fassung allein empfohlen wird. Auch die neuesten Versuche, welche sich auf die Worte ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου beziehen und diese als Genit. absolut. fassen, dienen nur das von uns gewonnene Resultat zu bestätigen. Schon früher haben CASAUBON., GROT., SCALIGER, BIRCH, SANCLEMENTE (De vulg. aerae Dionys. emend. 1793, der gelehrteste Vertheidiger dieser Ansicht), IDELER, HUG den Quirinius als ausserordentlichen kaiserlichen Legaten zur Vornahme der Schatzung zur Zeit der Geburt Jesu fassen wollen, so dass Quirinius Judäa innerhalb 10 Jahren zweimal censirt hätte. Sie berufen sich für diese Auslegung auf Tac. Ann. 3, 48, wonach Quirinius etwa um diese Zeit mit Geschäften im Orient betraut war (doch ist hier von Syrien keine Rede), Sanclemente auch auf eine Inschrift, die er auf den Quirinius bezieht und von welcher wir weiter unten handeln werden. Indess weisen die Worte, wie sie lauten, wie jeder Kundige

sieht, nur auf den ordentlichen Statthalter Syriens, und zwar den in Function stehenden, nicht den nachmaligen (MÜNTER, Stern der Weisen, S. 88 ff.), wesshalb NEANDER (wie es scheint) und MEYER, welche jener Hypothese über Quirinius als ausserordentlichen censorischen Legaten zustimmen, eine Verwechselung mit Quirinius als syrischem Statthalter, was er später gewesen sei, von Seiten des Lukas behaupten, die wir nach dem Vorhergehenden nicht zugeben können. Auch haben die Anhänger dieser und der ähnlichen Hypothesen, welche bei der Fassung des Participialsatzes ἡγεμ. . . . Κυρην. als Genit. absolut. entstehen, die schwierigere Aufgabe, nachzuweisen, wie eine Schatzung Judäa's schon unter dem jüdischen Könige Herodes dem Grossen nicht, wie wir später sehen werden, von diesem im Auftrage des Kaisers, sondern unmittelbar unter der Oberleitung eines römischen Beamten habe vollzogen werden können. Es ist nun aber neuerdings von mehreren Kennern der römischen Alterthümer, namentlich ZUMPT und MOMMSEN an den S. 17 Anm. erwähnten Orten, welche mit uns darin übereinstimmen, dass Luk. 2, 2 nur der ordentliche Statthalter Syriens bezeichnet sein könne, die Behauptung vertheidigt worden, dass Quirinius wirklich zweimal, das erste Mal etwa in der Zwischenzeit von Ende 750 bis 753 u. c., wo uns keine andern syrischen Statthalter überliefert werden, Präses von Syrien gewesen sei, wobei ZUMPT in der Evang. Kirchenzeitung a. a. O. annimmt, dass er damals als Statthalter die von Lukas erwähnte Schatzung, bei welcher Jesus geboren ist, gehalten habe. Als Beweis für diese Behauptung einer schon früheren Statthalterschaft des Quirinius berufen sich ZUMPT, MOMMSEN u. A. auf Tac. Ann. 3, 48, wo es von unserem Quirinius heisst: impiger malitiae et acribus ministeriis consulatum sub divo Augusto, mox expugnatis per Ciliciam Homonadensium castellis insignia triumphi adeptus, datusque rector C. Caesari Armeniam optinenti Tiberium quoque Rhodi agentem coluerat. Aus dieser Stelle erhellt zwar, dass Quirinius zwischen seinem Consulat 742 u. c. einer- und frühestens 753 u. c. andererseits, wo C. Caesar in den Orient gesandt ward, über die Homonadenser

triumphirt hat, spätestens nach dem Tode des Lollius 755, dessen Nachfolger er wurde (MOMMSEN a. a. O., S. 123); aber es ist schwerlich richtig, dass er das als Statthalter Syriens that. Zur Begründung dieser Behauptung stellen nach dem Vorgange von BARONIUS, MOMMSEN (a. a. O., S. 122), ZUMPT, NIPPERDEY, GERLACH die Ansicht auf, Cilicien sei damals mit der Provinz Syrien verbunden gewesen. Aber selbst wenn dies der Fall gewesen wäre, konnte der kriegerische Quirinius (vgl. auch Florus 2, 31) leicht als ausserordentlicher kaiserlicher Legat zur Besiegung der tapfern Homonaden entsandt werden; wenn aber Cilicien, wie wir glauben, auch damals noch einen eigenen [1]) Legaten hatte, so konnte jenes geschehen, da Cilicien eine provincia inermis war. Die ganze Prämisse aber, dass Cilicien unter Augustus zu Syrien gehörte, ist schwerlich zu constatiren. MOMMSEN glaubt a. a. O. S. 121 ff. nachweisen zu können, dass keine Provinz Cilicien, wenn ich recht verstehe, seit ihrer Zerreissung durch Antonius 36 v. Chr. (vgl. dazu MARQUARDT, Röm. Alterth. III, 1. S. 168 ff.) — denn die Herstellung einer Provinz Cilicien durch Augustus werde nicht erwähnt — bis etwa 58 n. Chr., wo bei Tacitus Ann. 13, 33 der erste eigene Legat Syriens wieder vorkomme, bestanden habe. Allein da Augustus nach der Besiegung des Antonius, wie wir wissen, im Allgemeinen die frühere römische Herrschaft wiederherstellte, so wird er, wie auch NORIS, MARQUARDT und viele Andere annehmen, wohl auch die Provinz Cilicien in irgend einer Form hergestellt haben, wenigstens könnte ein blosses Schweigen der Quellen über diesen Punkt nichts Sicheres beweisen. Nur ganz zufällig wird ja auch bei Tac. Ann. a. a. O. der Statthalter Ciliciens im Jahre 58 n. Chr. erwähnt, weil er repetundarum causa angeklagt ist. Schwerlich bedeutet ferner das per Ciliciam Tac. Ann. 3, 48, wie MOMMSEN will, dass Quirinius die

[1]) Uebrigens konnte auch bei jenem Zwecke die Provinz Cilicien dem Quirinius übertragen werden, obwohl sie an sich eine provincia inermis war. Gleiches behauptet und beweist MOMMSEN a. a. O. S. 120 gerade rücksichtlich des Quirinius in Bezug auf seinen von Florus a. a. O. erwähnten Krieg gegen die Marmariden und Garamanten.

Homonadenser angegriffen habe, nachdem er durch Cilicien gegangen sei, was desshalb nur von Syrien aus habe geschehen können, sondern es bedeutet einfach, wie auch das von ihm angezogene per circum Tac. Ann. 1, 15, dass er in Cilicien umherziehend die Castelle der Homonadenser erobert habe, diese also zerstreut lagen. Einen Hauptbeweis [1]) für seine Ansicht findet Mommsen mit Zumpt ferner in Tac. Ann. 2, 78. 80. 3, 12. 14. 16, sofern aus diesen Stellen erhellen soll, dass im Jahre 20 n. Chr. der Statthalter Syriens Piso als solcher auch Cilicien regiert habe. Allein auch diese Behauptung beruht nur auf einem Missverständniss. Wenn Piso wirklich, wie er behauptete, die Sache des Kaisers vertrat, indem er seine Rechte als Statthalter Syriens gegen den Sentius Saturninus aufrecht erhielt, warum hätte er nicht von den dem Kaiser gehorchenden Königen Ciliciens Hülfstruppen (Tac. Ann. 2, 78) fordern sollen? Das feste Celenderis, eine Küstenstadt im benachbarten Cilicien, wo er sich mit jenen Hülfstruppen vereinigte, sucht er nach 2, 80 erst auf, da ihm nichts Anderes übrig blieb, nachdem der Versuch, sich in dem syrischen Laodicea selber festzusetzen, gescheitert war. Wenn Piso hier daher bezeugt, dass er von der ihm vom Kaiser gegebenen Provinz durch Sentius zurückgehalten werde, so ist jene provincia nach dem Zusammenhange deutlich bloss Syrien. Unter der von Piso armis repetita provincia 3, 12. 16 ist, wie man aus dem Rathe in der Rede des Domitius Celer 2, 77 und seiner Ausführung 2, 78. 79 ersieht, ebenfalls die Provinz Syrien im gewöhnlichen Sinne zu verstehen, und Piso kann nach 3, 14 die Schuld eines bellum provinciae illatum beigelegt werden, auch wenn unter der provincia nicht das ihm übertragene Syrien, sondern die Provinz Cilicien, worin Celenderis lag, verstanden wird. Dass Tacitus von dem Statthalter Ciliciens, der in dem schon etwas entfernten Tarsus zu residiren pflegte, und in der provincia inermis gewöhnlich ohne Heer war, nothwendig hätte berichten müssen, falls ein

---

[1]) Gerlach a. a. O., S. 30 schliesst sogar aus Apg. 23, 34, dass die ἐπαρχία Cilicien zur Jurisdiction des Felix gehörte.

solcher existirt hätte, scheint mir nichts weniger als sicher zu sein, zumal er bei der durchaus nicht klaren Stellung des Kaisers zur Sache Grund haben konnte, nicht hervorzutreten. Andererseits sind die von NORIS, Cenot. Pis., p. 219 angezogenen Beweisstellen für die gewöhnliche Ansicht sehr beachtenswerth, Strab. XIV, 671 und Dio Cass. 53, 12. Strabo motivirt die Thatsache, dass Augustus nach dem Tode des Amyntas (im Jahre 25 v. Chr.) das diesem verliehene rauhe Cilicien nicht zur römischen Provinz schlug, sondern wieder einem Könige, dem Kappadocier Archelaus, verlieh, mit den Worten: *ἐδόκει . . . . . βασιλεύεσθαι μᾶλλον τοὺς τόπους ἢ ὑπὸ τοῖς Ῥωμαίοις ἡγεμόσιν εἶναι τοῖς ἐπὶ τὰς κρίσεις πεμπομένοις, οἳ μήτ' ἀεὶ παρεῖναι ἔμελλον μήτε μεθ' ὅπλων.* Es war also keine römische provincia armata in der Nähe, zu welcher es passend hätte geschlagen werden können. Dasselbe Motiv hatte übrigens unstreitig einige Jahre früher die Wirkung gehabt, dass Augustus nach der Besiegung des Antonius nicht bloss dem Amyntas die diesem von jenem übergebenen Länder gelassen, sondern noch das rauhe Cilicien hinzugefügt hatte, da dieses mit dem ebenen Cilicien als einer provincia inermis zu verbinden nicht rathsam schien. Dio Cassius a. a. O. nennt im Jahre 27 v. Chr. unter Anderm folgende kaiserliche Provinzen: *ταῦτα δὲ οὖν καὶ ἡ Συρία ἡ κοίλη καλουμένη ἥ τε Φοινίκη καὶ Κιλικία καὶ Κύπρος καὶ Αἰγύπτιοι κ. τ. λ.*, wo nach der ganzen Wortfügung Phönicien und Cilicien u. s. w. als besondere Provinzen neben Syrien erwähnt werden. Diese Ansicht wird auch ausdrücklich durch die Worte des Dio im Folgenden bestätigt: „Diese [1]) (die genannten *ἔθνη* oder Völker) habe ich so aufgezählt, weil jetzt (zu des Dio Zeit) jedes von ihnen abgesondert (*χωρίς*) regiert wird, während Anfangs und auf lange Zeit die Völker auch je zwei und je drei zusammen beherrscht wurden.“ Freilich hat er wegen des *νῦν* sein Verzeichniss mit Bezug auf seine Zeit aufgestellt,

---

[1]) *Ταῦτα δὲ οὕτω κατέλεξα, ὅτι νῦν χωρὶς ἕκαστον αὐτῶν ἡγεμονεύεται, ἐπεὶ τό γε ἀρχαῖον καὶ ἐπὶ πολὺ καὶ σύνδυο καὶ σύντρια τὰ ἔθνη ἅμα ἤρχετο.*

so dass wir über den Umfang aller erwähnten einzelnen Provinzen zu des Augustus Zeit keine genaue Auskunft erhalten. Allein die Stellung von Κιλικία zu Κύπρος, mit dem es früher auch wohl verbunden war, und nicht zu Συρία lässt die gewöhnliche Annahme unstreitig als die wahrscheinlichere erscheinen. Endlich — und das ist als directes Zeugniss für unsere Ansicht noch sehr beachtenswerth — erwähnt auch Philostrat. vit. Apollon. 1, 12, welcher seine Quellen zwar frei benutzt, aber in solchen Dingen gut unterrichtet ist, unter Tiberius um 27 n. Chr. ausdrücklich einen Statthalter Ciliciens. Die doppelte Statthalterschaft des Quirinius über Syrien, welche sich nach Obigem auf Tac. Ann. 3, 48 nicht gründen lässt, ist eben so wenig mit Mommsen, Bergmann, Nipperdey, Gerlach aus dem Fragment einer bei Tibur aufgefundenen Grabschrift zu erweisen, welches sie nach dem Vorgange von Sanclemente auf Quirinius beziehen, Huschke auf Agrippa, Zumpt auf Sentius Saturninus. Die uns erhaltenen Zeilen der Inschrift lauten mit ihren Ergänzungen bei Mommsen a. a. O. S. 126 folgendermassen:

rEGEM . QVA . REDACTA . IN . POTestatem dicionemque divi
AVGVSTI . POPVLIQVE . ROMANI . SENATVs diis immortalibus
SVPPLICATIONES . BINAS . OB . RES . PROSPere ab eo gestas et
IPSI : ORNAMENTA . TRIVMPHalia decrevit
PRO . CONSVL . ASIAM . PROVINCIAM . OPtinuit legatus pr. pr.
DIVI . AVGVSTI . iTERVM . SYRIAM . ET . PHoenicem optinuit

Für Quirinius als Subject dieser Grabschrift spricht Nichts, als dass er nach Tac. Ann. 3, 48 auch triumphirt hat wie viele [1]) Andere, dass er unter Augustus Syrien regierte (die Auslegung des iterum lassen wir noch zweifelhaft) und erst nach Augustus, der divus Augustus heisst, gestorben ist. Nehmen wir aber mit Zumpt etwa an, dass in unserer Inschrift, wie das auch sonst vorkommt (vgl. das bei Mommsen S. 127 erwähnte Beispiel), die höheren Würden vorangehen,

---

[1]) Sueton Aug. 38 heisst es: Nec parcior in bellica virtute honoranda (sc. Augustus) super triginta ducibus justos triumphos et aliquanto pluribus triumphalia ornamenta decernenda curavit. Ueber die Zahl der justi triumphi vgl. indess auch Mommsen, S. 117. Anm.

so haben wir nicht einmal die Sicherheit, dass der Ungenannte auch nur einmal Präses von Syrien gewesen ist. Dass Quirinius, wie der Ungenannte, Proconsul Asiens war, wird uns überdies nirgends berichtet. Nehmen wir nun aber auch mit MOMMSEN an, dass die Würden des Ungenannten von den unteren an aufsteigen, so muss derselbe allerdings auch Präses von Syrien (und Phönicien) gewesen sein; aber es erhellt noch nicht, dass er diese Würde zweimal und zwar, wie behauptet wird, nicht unmittelbar nach einander, besessen hat. Das iterum kann an sich nämlich auch nähere Bestimmung des Prädicats im Satze sein, das durch optinuit in nicht ganz sicherer Weise vervollständigt ist, oder auch zum Subjecte legatus (oder wie sonst gelesen wird) Divi Augusti gehören, dann aber andeuten, dass der Ungenannte bereits irgendwo Legat des Augustus gewesen ist. Mommsen nimmt dagegen an, dass iterum jedenfalls zum Subject gehöre und ausdrücke, dass der Ungenannte zweimal Präses in Syrien war. Diese Deutung des iterum erscheint mir selbst bei der zweiten Fassung nur möglich, nicht nothwendig, da ja nicht legatus iterum Syriae (Genit.), so dass Letzteres mit legatus einen einheitlichen Begriff bildete, gesagt wird. Leider fehlen Anfang und Schluss der Inschrift, sonst würde man über die Beziehung des iterum sicherer urtheilen können, als jetzt möglich ist. Aber selbst wenn wir das iterum mit Mommsen von einer zweimaligen Statthalterschaft Syriens erklären, so folgt doch noch keineswegs, dass der Ungenannte erst nach einer Zwischenzeit zum zweiten Male syrischer Statthalter wurde. Wie nämlich Mommsen selber a. a. O., S. 112 das iterum der auf L. Marius Maximus lautenden Inschrift (Mur. 2023, 5): proconsuli provinc. Asiae iterum [1]), proconsuli provinc. Africae, hinter iterum interpungirend, auf eine blosse Prorogation des (jährigen) asiatischen Proconsulats unter

[1]) Andere interpungiren vor iterum und gebrauchen obige Stelle als Beweis gegen die Deutung des iterum von einer zweimaligen syrischen Statthalterschaft des Ungenannten in der fraglichen Inschrift, so auch HILGENFELD a. a. O. und STRAUSS, Die Halben und die Ganzen, S. 75. MOMMSEN's Deutung scheint aber in diesem Falle die richtigere zu sein.

Berufung auf die ähnlichen Prorogationen bei Suet. Galb. 7 und Becker-Marquardt III, 1. S. 295. n. 2007 (vgl. Tac. Ann. 3, 58) bezieht, eben so gut wird das iterum dann auch auf eine blosse Prorogation der syrischen Statthalterschaft des Ungenannten, durch welche dessen Verdienste anerkannt wurden, bezogen werden können. Ursprünglich mochte die Dauer [1]) seiner Hegemonie auf 2, 3, 4 oder 5 Jahre bestimmt sein und wurde dann aus besonderen Gründen und wegen seiner Tüchtigkeit prorogirt, wie denn Augustus nach der Niederlage des Varus allen Statthaltern der Provinzen das imperium nach Suet. Aug. 23 prorogirte, ut et a peritis et assuetis socii continerentur, eine Stelle, welche Mommsen selber a. a. O. S. 115 zur Erklärung der langen Regierung des syrischen Statthalters Silanus angezogen hat. Solche Prorogationen des imperium hat nach Joseph. Ant. 18, 6. 5 besonders Kaiser Tiberius fast grundsätzlich ausgeführt. Es erhellt, dass jene Grabschrift uns nicht so erhalten ist, dass sie mit Sicherheit auf Quirinius bezogen oder auch nur eine zweimalige, zumal in Intervallen stattfindende Hegemonie des Ungenannten über Syrien aus ihr gefolgert werden kann, und es kann uns nicht Wunder nehmen, dass die gelehrtesten Ausleger in ihrem Verständniss fortwährend differiren und Mommsen selbst seine Auslegung S. 126 f. nur als probabel bezeichnet. Aus dem Vorstehenden ergiebt sich daher, dass weder aus Tac. Ann. 3, 48 noch aus jener Grabschrift eine frühere Statthalterschaft des Quirinius in Syrien in den Jahren 751 und 752 u. c. erschlossen werden kann. Gegen letztere Annahme entscheidet auch noch die Art, wie der in diesem Punkte gewiss gut unterrichtete jüdische Geschichtschreiber Josephus der syrischen Statthalterschaft des Quirinius im

---

1) Dio Cassius 52, 23: *καὶ ἀρχέτωσαν μήτε ἔλαττον ἐτῶν τριῶν (εἰ μή τις ἀδικήσειέ τι) μήτε πλεῖον πέντε κ. τ. λ.* Dio 53, 13: *τῇ τε οὖν ἐπικλήσει τῇ τῶν ἀντιστρατήγων τοὺς αἱρετοὺς χρῆσθαι καὶ ἐπὶ πλείω καὶ ἐνιαυτοῦ χρόνον, ἐφ᾽ ὅσον ἂν ἑαυτῷ δόξαι, ἄρχειν ἐποίησε.* Suet. Octav. 47. Tiberius hatte dem Flaccus, welchem er wohlwollte, Aegypten nach Philo in Flaccum, § 3 (II, 519 Mang.), auf 6 Jahre gegeben. Vgl. Marquardt, Röm. Altherth. III, 1. S. 194 u. 279.

Jahre 759 u. c. (6 n. Chr.) und seines damaligen Census Ant. 17, 12. 5. 18, 1. 1 gedenkt, aus welcher hervorzugehen scheint, dass Quirinius weder schon früher Statthalter Syriens war, noch auch überhaupt schon früher Judäa censirt hatte. Denn wenn ZUMPT, Evang. Kirchenz. a. a. O. ohne weiteres eine Lücke bei Josephus in der Regierung des Archelaus annimmt, so lässt sich diese Behauptung schwerlich rechtfertigen. Ueberhaupt würde aber durch diese neuere Hypothese über Quirinius, selbst wenn wir sie zugestehen wollten, rücksichtlich der Geschichtlichkeit der Worte des Lukas ἡγεμον. τῆς Συρ. Κυρ. Nichts gewonnen werden. Zumpt, welcher a. a. O. die gegentheilige Meinung andeutet, ist den Beweis dafür schuldig geblieben und wird denselben schwerlich erbringen, da die Chronologie der jüdischen Geschichte dem widerstreitet. Nach den Evangelisten Lukas und Matthäus ist Jesus nämlich noch unter Herodes dem Grossen geboren, welcher aber bereits kurz vor dem Passa des Jahres 750 u. c. (4 v. Chr.), nicht, wie z. B. Paulus angenommen hat, 751 u. c. gestorben ist (vgl. meine Chronol. Synopse S. 50 ff.). Ueberdies aber wissen wir, dass C. Sentius Saturninus in den Jahren 744—748 u. c. Statthalter von Syrien war und dass diesem Quintilius Varus folgte, welcher sein Amt noch nach dem Tode Herodes des Grossen Joseph. Ant. 17, 9. 3. 17, 10. 1 ff. bekleidete, so dass Quirinius nicht schon zu den Lebzeiten des Letzteren Präses von Syrien gewesen sein kann. Die Behauptung GERLACH's a. a. O. S. 33 aber, dass Quirinius als ἡγεμὼν Συρίας die Schatzung in Judäa vornahm, während auch Varus ἡγεμὼν Συρίας war, so dass also gleichzeitig zwei praesides Syriae existirt hätten (erst unter seinem zweiten Präsidium soll er aber die damals begonnene Schatzung vollendet haben), ist unhaltbar und lässt sich durch die Stellen Jos. Ant. 16, 9. 1. 2. Bell. jud. 1, 27. 2 nicht erweisen. Denn daraus, dass der Präses der Provinz und sein Quästor oder seine Legaten zusammengenommen als ἡγεμόνες und τῆς Συρίας ἐπιστατοῦντες bezeichnet werden, lässt sich begreiflicher Weise noch nicht folgern, dass auch einer der letztgenannten, allein erwähnt, gleich dem Präses als ἡγεμὼν τῆς Συρίας hätte

bezeichnet werden können. Eben so wenig ist die den gewöhnlichen Ansichten gerade entgegensetzte Behauptung ABERLE's a. a. O. zu billigen, dass Quirinius Statthalter Syriens, nämlich in Rom weilender, welcher nach Tac. Ann. 3, 48 Gouverneur des Cajus (dies wurde er erst nach dem Tode des Lollius 755 u. c.), durch diese seine Stellung dort noch zurückgehalten (?) wäre, zwar 749 u. c. gewesen sei, nicht aber 759 u. c., wo er nur als ausserordentlicher legatus censorius nach Syrien geschickt sei, welche Annahmen dazu schon an sich wenig wahrscheinlich sind und namentlich auch mit dem Texte bei Lukas und Josephus streiten. Vgl. MEYER im Comment. zu Luk. II, 2. S. 277 [5. Ausg.]; HILGENFELD a. a. O. S. 417 ff.

Wir haben also jetzt dargethan, dass Lukas in Folge des Luk. 2, 1 erwähnten ökumenischen Edicts des Kaisers Augustus nur eine Schatzung Judäa's zur Zeit der Geburt Christi aussagt, welche er ausdrücklich als erste bezeichnet, um sie als solche zugleich von der nachfolgenden bekannteren Schatzung Judäa's unter dem syrischen Statthalter Quirinius im Jahre 759 u. c. zu unterscheiden. Die Sicherstellung dieses Resultates ist für die Geschichtlichkeit der Darstellung des Lukas von dem grössten Gewicht, wie man aus den bis in die neueste Zeit fortgehenden Versuchen, die Erwähnung des Quirinius Luk. 2, 2 zu erklären, ersieht, wie denn auch MARQUARDT, Röm. Alterth. III, 1. S. 188. Anm. 1315 in dem *ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου* den einzigen Anstoss bei Lukas gefunden hat. Betrachten wir jetzt noch die Art und Weise näher, in welcher nach unserem Evangelisten die damalige Schatzung Judäa's vorgenommen wurde. Es gingen nach Luk. 2, 3 Alle in Judäa ein Jeder in die eigene Stadt (*εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν*). Die *ἰδία πόλις* ist die Stadt, der Jeder angehörte, hier nicht wie Matth. 9, 1. Luk. 2, 39 sein Wohnort und eine diesem benachbarte Stadt (BLEEK), etwa die Bezirkshauptstadt, oder sein Geburtsort, forum originis, wie die römische Censusregel verlangte, so zwar, dass der römische Bürger auf dem Lande sich in die Bezirksstadt begab, zu der er gehörte (HUSCHKE,

Ueber den zur Zeit der Geburt Jesu gehaltenen Census, S. 119), zumal wir nicht einmal wissen, dass Joseph in Bethlehem geboren war, sondern, wie aus der Erläuterung V. 4 *διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαυίδ* deutlich hervorgeht, vgl. auch S. 24, der Ort, wo sein Geschlecht [1]) schon zu David's Zeit zu Hause war (Meyer und meine Chron. Synopse, S. 105). Bei dieser Schatzung Judäa's scheint übrigens ausser dem jüdischen Stamm, dem Jemand angehörte, auch die gens und familia hinzugefügt zu sein, wie bei dem römischen Census das nomen und cognomen ausser der Tribus (Huschke a. a. O. S. 20), wie aus der zwiefachen Charakteristik Joseph's als eines dem *οἶκος* und der *πατριὰ Δαυίδ* Angehörigen hervorzugehen scheint. Es ergiebt sich somit, dass die damalige Schatzung Judäa's äusserlich an die bei den Juden althergebrachte Stammeseintheilung, die auch in den Joseph. Vit. § 1 erwähnten *δέλτοι δημόσιοι* (vgl. *ἡ δωδεκάφυλος* Proten. Jacob. c. 1. Joseph. contr. Apion. 1, 7 [Priesterlisten]), sich wirksam erweist, angeknüpft hat; nur dass man daraus nicht mit Schleiermacher und Bleek folgern darf, die *ἀπογραφή* sei eigentlich nur eine Revision der Stamm- und Geschlechtsregister gewesen, welche wohl nur von der geistlichen Obrigkeit (!) verfügt sei und vielleicht bloss auf die Davidische Familie sich bezogen habe, was nach Luk. 2, 1—3 ja ein totales Missverständniss von Seiten des Lukas voraussetzen würde. Die Worte *σὺν Μαριὰμ τῇ ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ* [2])

---

[1]) Wenn Hofmann, Weissag. und Erfüllung II, S. 55 sagt: „Wenn nun Joseph nicht anderweitig Haus und Hof besass, wohin gehörte er als nach Bethlehem, seinem Stammorte?" so setzt er mit Unrecht voraus, dass Joseph nach Lukas in jenem Falle nicht in seinem Stammorte sich hätte stellen müssen. Wenn übrigens auch Joseph (Hofmann) oder Maria als vermeintliche Erbtochter einen Acker in Bethlehem besessen hätten, so wäre darum Bethlehem noch nicht der Ort gewesen, wo ihre Person zu censiren war, vgl. in den Digesten L. 4. § 2 D. de censibus (50, 15): Is vero, qui agrum in alia civitate habet, in ea civitate profiteri debet, in qua ager est: agri enim tributum in eam civitatem debet levare, in cujus territorio possidetur.

[2]) Das *γυναικί* ist gewiss ächte Lesart, so dass Maria das ihm vermählte Weib (vgl. *ἄλοχος μνηστή* Il. 6, 246. 9, 399. *μνηστεύειν*

γυναικί, οὔσῃ ἐγκύῳ sind nicht mit ἀπογράψασθαι (Bleek, Meyer), sondern mit ἀνέβη ἀπογράψασθαι (Ebrard, Hofmann) zu verbinden: Es zog aber auch Joseph hinauf . . . sammt Maria u. s. w. (zu σύν vgl. Kol. 4, 9); denn es liegt dem Lukas nach dem Zusammenhange unstreitig besonders daran, auszudrücken, dass auch Maria zur Schatzung damals nach Bethlehem kam (vgl. auch das ἐν τῷ εἶναι αὐτούς ἐκεῖ, was eine Aussage im Vorhergehenden über ihre beiderseitige Hinreise voraussetzt, und überhaupt V. 6 ff.), und auch die Aussage οὔσῃ ἐγκύῳ, welche das Folgende unmittelbar vorbereitet, würde bei jener Construction, weil dem ἀπογράψασθαι dann subordinirt, weniger passen. An unsere Verse knüpft sich nun aber die Frage, ob die schwangere Maria wegen der Schatzung nothwendig habe mitreisen müssen oder nicht. Obwohl sich Ersteres auf Grundlage des Textes (siehe indess das πάντες V. 3, welches Männer und Frauen in sich zu befassen scheint und die Reise des Joseph und der Maria V. 4 unmittelbar einleitet) nicht mit völliger Sicherheit behaupten lässt, so ist es doch sehr wahrscheinlich, zumal bei unserer Construction des σύν. Aber die Forderung, dass die Frauen als matresfamilias sich bei einer jüdischen Schatzung jener Zeit selbst zu stellen hatten, lässt sich auch sonst darthun und jedenfalls nicht das Gegentheil beweisen. Mit Unrecht hat Tholuck, Glaubwürdigkeit der evang. Gesch., S. 193 für die Behauptung, dass bei einem Census römischer Bürger sich auch die Frauen persönlich zu stellen hatten, auf Dionys. Halicarn. 4, 15: ἐκέλευσεν ἅπαντας Ῥωμαίους ἀπο-

---

τινά vom Manne heirathen Theogn. 1112 u. ö.) heisst, weil sie den Joseph zur Schatzung begleitet. Auch nach Matth. 1, 24 ff. ist die Maria schon vor der Geburt Christi Josephs heimgeführtes rechtmässiges Weib. Die Handschriften schwanken in der Lesung von γυναικί. Allein der Grund, das ächte γυναικί wegzulassen, liegt auf der Hand und lässt sich auch urkundlich nachweisen (vgl. Tischend. [ed. 7] z. d. St.). Ein solches Zusammenleben wirklicher Verlobter ohne Heimführung wäre bei Juden unerhört und kann auch desshalb von Lukas nicht gemeint sein. — Aus einem ähnlichen Grunde wird übrigens in manchen Handschriften auch Luk. 1, 28 das εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν weggelassen, obwohl man hier über die richtige Lesart noch eher zweifeln könnte.

γράφεσθαί τε καὶ τιμᾶσθαι . . . πατέρων τε ὧν εἰσί, γράφοντας, καὶ ἡλικίαν, ἣν ἔχουσι, δηλοῦντας γυναῖκάς τε καὶ παῖδας ὀνομάζοντας, hingewiesen, da hiernach die römischen Frauen bei den Schatzungen zwar vorkommen, aber nur so, dass sie bei den Professionen ihrer Männer von diesen angegeben werden. Allein es handelt sich bei Lukas ja auch nicht um die Schatzung römischer Bürger, sondern um eine von dem Kaiser Augustus angeordnete Schatzung Judäa's. Dass aber in solchen von Rom aus verhängten Schatzungen die Frauen der Peregrinen anders standen als die römischen Frauen, hat HUSCHKE, Census zur Zeit der Geburt Jesu, S. 123 ff. gezeigt, und erhellt aus Cicer. Verr. 2, 56. Sozom. Hist. eccl. 5, 4. Lactant. de mort. persecut. 23. Mit Unrecht wird der von Lactantius a. a. O. aus dem Anfange des vierten Jahrhunderts erwähnte Census für die Zeit Christi als wenig beweiskräftig angesehen, da er theils einer weit spätern Zeit angehöre, theils als besonders hart erscheine. Allein die, welche diese Stelle wirklich nachsahen, und zwar selbst HUSCHKE a. a. O. S. 125, übersahen dann die einleitenden Worte: Quae veteres adversus victos jure belli fecerant, et ille (der Kaiser Maximinian, ein Dacier) adversus Romanos Romanisque subjectos facere ausus est, quia parentes ejus (vgl. Lact. a. a. O., c. 9) censui subjugati fuerant, quem Trajanus Dacis assidue rebellantibus poenae gratia victor imposuit. Die Grundsätze des von Lactantius beschriebenen Census sind hiernach wesentlich dieselben, welche einst Trajan gegen des Maximinian dacische Vorfahren und die alten Römer überhaupt in ihrem Census gegen die durch Kriegsgewalt unterworfenen Völker angewandt hatten. So wurden Männer und Frauen bei den besiegten Karthagern zu gleichem Kopfgeld herangezogen nach Appian. Pun. 135 (*φόρον ὥρισαν ἐπὶ τῇ γῇ καὶ ἐπὶ τοῖς σώμασιν, ἀνδρὶ καὶ γυναικὶ ὁμοίως*), ebenso bei den Britannern nach Dio 62, 3, und bei Gelegenheit der Kopfsteuer der Cilicier nennt Cicero ad famil. 3, 8. § 5 dieselbe überhaupt eine acerbissima exactio. Dieselben Grundsätze des Census, die allerdings mehr oder weniger strenge ausgeführt werden konnten, galten also im Allgemeinen auch von

den Juden, da sie, worauf wir gleich weiter unten noch genauer eingehen wollen, durch Kriegsgewalt den Römern unterworfen wurden. Bei Lactantius a. a. O. heisst es nun auch: Agri glebatim metiebantur; vites et arbores numerabantur; animalia omnis generis scribebantur; hominum capita notabantur; in civitatibus urbanae ac rusticae plebes adunatae; fora omnia gregibus familiarum referta; unusquisque cum liberis, cum servis aderant; tormenta ac verbera personabant, filii adversus parentes suspendebantur; fidelissimi quique servi contra dominos vexabantur, uxores contra maritos. Dass die jüdischen Frauen und somit auch Maria, wenn sie auch keinen [1]) Grundbesitz hatten, damals jedenfalls der Kopfsteuer unterworfen waren, wird an mehreren Stellen ausdrücklich ausgesprochen. So sagt Ulpian (lib. 2 de censibus) L. 3 pr. D. de censibus (50, 15): Aetatem in censendo significare necesse est, quia quibusdam aetas tribuit, ne tributo onerentur, veluti in Syriis (Judäa hiess seit Vespasian und schon früher, z. B. bei Josephus und Philo, Syria Palaestina) a quatuordecim annis masculi, a duodecim feminae usque ad sexagesimum (quintum) annum tributo capitis obligantur; aetas autem spectatur censendi tempore. Uebrigens scheint hier auch das spectatur eine persönliche Stellung der zu Censirenden im Allgemeinen vorauszusetzen, was durch Lactantius a. a. O. aestimabantur aetates singulorum bestätigt wird. Vgl. noch Appian. Syr. 50. Sozom. Hist. eccl. 5, 4. Jedenfalls lässt sich mit Nichts beweisen, dass Maria sich bei jener Schatzung nicht zu stellen hatte. Und es ist zu begreifen, dass einerseits der argwöhnische Herodes es mit der Schatzung gerade der Davididen möglichst genau nahm und andererseits die Davididin Maria sich die Ansprüche auf die Rechte und

---

[1]) Von zwei Enkeln des Judas, Bruders des Herrn, wird von Hegesipp bei Euseb. h. e. 3, 20 berichtet, dass sie zur Zeit des Domitian, welcher sie aus Argwohn zu sich beschied, zusammen 39 πλέθρα Land besassen, welches sie selber bearbeiteten. Africanus erwähnt christliche Anverwandte des Herrn (δεσπόσυνοι) bei Euseb. h. e. 1, 7 in Nazareth und Kokab, also in Galiläa und Batanäa. Maria, die Mutter Jesu, war nach Luk. 2, 24 (vgl. 3 Mos. 12, 8) nur arm.

Ehren ihres berühmten Geschlechtes möglichst sichern wollte, wie sie denn auch durch die Eintragung in die Censustafeln als des Joseph Ehefrau öffentlich anerkannt wurde. Maria ist nämlich nach Lukas unstreitig aus dem Hause David's und nach Luk. 3, 23 und dem Talmud die Tochter Eli's. Aus obigen Gründen geht hinreichend hervor, dass das Mitreisen der schwangern Maria zur Schatzung nach Bethlehem an sich und im Zusammenhang mit der damaligen Zeitgeschichte keinen Anstoss erregen kann.

Auf Grund unserer bisherigen Erörterung sind also nur noch folgende zwei von Lukas ausdrücklich ausgesagte Thatsachen: 1) dass bereits Augustus, und zwar vor der Geburt Jesu, die Schatzung des ganzen dem römischen Volke gehorchenden orbis terrarum (ohne Einschluss der römischen Bürger) decretirt hat, und 2) dass in Folge davon unter Herodes dem Grossen um die Zeit seiner Geburt noch vor der des Quirinius eine Schatzung Judäa's Statt hatte, und zwar eine solche, welche an die althergebrachte jüdische Stammeseintheilung anknüpfte, — nach ihrer Glaubwürdigkeit zu untersuchen. Es sind dies die beiden Thatsachen der damaligen Zeitgeschichte, deren Zuverlässigkeit, abgesehen von der Zeit des Quirinius, noch am meisten bestritten zu werden pflegt, freilich nur ausnahmsweise das Dasein von etwas Censusartigem überhaupt, wohl aber die besondere Art des damals über Judäa verhängten Census. In die Kategorie der Ausnahmen gehört Dr. STRAUSS [1]), welcher die Schatzung Judäa's zur Zeit der

[1]) Das Leben Jesu für das Volk bearbeitet (1864), S. 335 ff. Es befremdet hier die Zuversicht, mit der STRAUSS über Sachen, welche ihm mehr oder weniger unbekannt sind, wenn es in seine Tendenz passt, abspricht. So äussert er sich auch a. a. O. S. 372 über die Zulässigkeit meines Versuchs, den ἀστήρ der Magier Matth. 2 in meiner Chronolog. Synopse S. 69 ff. aus chinesischen astronomischen Tafeln als einen im Anfang des Jahres 4 v. Chr. leuchtenden, historischen Stern nachzuweisen (vgl. jetzt auch meinen Art. „Zeitrechnung, neutestamentliche" in HERZOG's Real-Encyklop., Bd. XXI, S. 544), in folgender Weise: „Alle Achtung vor der Genauigkeit der Zeittafeln des himmlischen Reichs, aber auch vor einer Theologie, welche der Eifer, Beweise für die Wahrheit des Christenthums (!) zusammenzusuchen, bis an die chinesische Mauer

Geburt Jesu zwar nicht mehr von der absichtslos dichtenden Sage — denn deren vermeintlicher Quell, die jüdische Messiaserwartung, kennt keine derartige Schatzung —, wohl aber von dem oberflächlich gelehrten Evangelisten erdichtet sein lässt. Sonst pflegen die Meisten auch die Anordnung der damaligen Schatzung Judäa's von Rom aus anzunehmen und das V. 1 erwähnte Edict des Augustus etwa nur, sofern es sich auch auf die ganze *οἰκουμένη* erstreckte, zu bestreiten.

Was nun zuerst das Luk. 2, 1 erwähnte Edict des Kaisers Augustus betrifft, so lässt sich dessen Geschichtlichkeit bei Benutzung des bereits zugänglich gewordenen archäologischen Materials zumal nach der von uns S. 19 ff. begründeten exegetischen Auffassung unserer Stelle schwerlich bezweifeln. Nach derselben bezog sich jenes Schatzungsedict nicht zugleich auf die römischen Bürger, sondern nur auf die *ὑπήκοοι*, und ferner ist von Lukas auch nirgends die an sich wenig wahrscheinliche gleichzeitige Ausführung des Edicts an allen durch dasselbe betroffenen Orten ausgesagt, da er im Zusammenhange mit seiner Geschichtsdarstellung nur seine Ausführung in Judäa berichtet. Mit welchem Grunde liesse sich die Geschichtlich-

treibt: wir unseres Theils gestehen, dass uns die Reise zu weit ist, u. s. w." Meinerseits habe ich mich wahrlich meines Verfahrens nicht zu schämen, wenn ich a. a. O. den astronomischen Aufzeichnungen der Chinesen Glauben schenkte, wohl aber der Urheber jener übelangebrachten Bemerkung, welcher seine Unkenntniss in diesem Punkte schon aus den dort gegebenen litterarischen Nachweisungen hätte errathen können. Denn es ist eine bekannte Thatsache, dass die exactesten Forscher der Gegenwart auf die alten Aufzeichnungen der Chinesen für die Astronomie ein besonderes und namentlich auch ein grösseres Gewicht legen als auf die Aufzeichnungen der Griechen und Römer. So sagt A. v. Humboldt in seinem classischen Kosmos I, S. 105: „Während die sogenannten classischen Völker des Occidents, Griechen und Römer, den Ort angeben, wo ein Comet zuerst am Himmel gesehen ward, nie etwas über seine scheinbare Bahn, so bietet die reiche Litteratur der naturbeobachtenden, Alles aufzeichnenden Chinesen umständliche Notizen [wie auch in unserem Falle] über die Sternbilder dar, welche jeder Comet durchlief. Solche Notizen reichen bis mehr denn 5 Jahrhunderte vor der christlichen Zeitrechnung hinauf, und viele derselben werden noch heute von den Astronomen benutzt." Vgl. ferner Kosmos I, S. 389. Anm. 12 und III, S. 561.

keit eines solchen Edicts bestreiten? Man sagt, es werde von keinem älteren etwa gleichzeitigen Schriftsteller ausser Lukas erwähnt. Allein in den gewöhnlichen römischen Geschichtswerken kann die Erwähnung eines solchen Edicts, zumal die Annahme seiner an allen Orten gleichzeitig vollzogenen Ausführung jedes Anhalts im Texte des Lukas ermangelt, mit Sicherheit gar nicht erwartet werden, wie aus den analogen Beispielen von den legis actiones und ihrer Aufhebung, von der durch Hadrian veranstalteten Edictsredaction (vgl. HUSCHKE, Census zur Zeit der Geburt Jesu, S. 36 ff.), von den Regionen, in welche Italien von Augustus getheilt wurde (vgl. MARQUARDT, Röm. Alterth. III, 1. S. 56 ff.), worüber wir nur anderweitig und zufällig unterrichtet werden, ersehen werden kann, und dazu hat noch ein geschichtliches Hauptwerk über die Zeit des Augustus, das des Cassius Dio, gerade um die bei Lukas in Betracht kommende Zeit der Geburt Jesu von 748—750 u. c. eine Lücke, und ist für die Jahre der Stadt 745—761 überhaupt nur in einem Auszuge auf uns gekommen. Besonders instructiv ist aber die Kunde von der allgemeinen Reichsvermessung oder descriptio orbis, welches umfassende schwierige Werk, im Interesse des geographischen Wissens, der Kriegsführung und einer auf den Grundbesitz bezüglichen besseren Besteuerung bereits von Cäsar begonnen und von Augustus einige Zeit vor 750 u. c. beendet, nirgends von einem gleichzeitigen Schriftsteller erwähnt wird, gleichwohl aber nach den bis in die neueste Zeit fortgesetzten eingehenden Untersuchungen von SAVIGNY, HUSCHKE, F. RITSCHL [1]), PETERSEN, MARQUARDT, MÜLLENHOFF u. A. von Niemand bestritten wird. Da diese allgemeine Reichsvermessung zugestandener Massen mit einer richtigen Schätzung resp. Besteuerung des Grundbesitzes zusammenhängt, die, von Cäsar begonnen,

[1]) Zu der in meiner Chron. Synopse S. 81 verzeichneten Litteratur ist hinzugekommen: PETERSEN, Die Kosmographie des Kaisers Augustus und die Commentarien des Agrippa, im Rhein. Museum, 1853. VIII, S. 400 ff. 1854. IX, S. 97 ff. 422 ff.; MARQUARDT, Röm. Alterth. III, 2. S. 163 ff.; MÜLLENHOFF, Ueber die Welt- und Reichskarte und Chorographie des Kaisers Augustus (Kiel. Progr.), 1856.

von Augustus etwa um 726 u. c. beendet wurde (vgl. S. 23), so wird namentlich auch von dieser Zeit an, wo nach der Besiegung des Antonius die Gewalt über das gesammte Reich unter verschiedenen Namen immer mehr in die eine Hand des Augustus gelangte, der Staatshaushalt des Reichs, wie nach den fortwährenden Bürgerkriegen dringend nothwendig war, und somit das Censuswesen eine einheitlichere, sorgsame Behandlung im ganzen Reiche erfahren haben (vgl. die zusammenfassende Darlegung bei MARQUARDT a. a. O. III, 2. S. 163 ff. III, 1. S. 136. 56 ff.). In der That ist gleich nach dieser Zeit, 727 und 731 u. c. (Suet. Aug. 28. Dio Cassius 53, 30) und dann wieder am Ende seines Lebens (Suet. August. 102. Tac. Ann. 1, 11. Dio Cass. 56, 33) die Rede von einem rationarium imperii oder breviarium totius imperii, einem Ueberblick über die Streitkräfte und Finanzen des ganzen Reichs, welchen Augustus dem Senate mittheilte, wie derselbe die Frucht eines solchen neu geordneten Staatshaushalts war. Schatzungen in den unterworfenen Provinzen kamen schon länger in den Zeiten der Republik vor, welche ebenfalls Census heissen, wenn sie auch nur in Analogie mit dem eigentlichen Census der römischen Bürger standen, z. B. in Asien und Sicilien (HUSCHKE, Census zur Kaiserzeit, S. 17 ff. MARQUARDT a. a. O. III, 1. S. 134 ff., vgl. oben S. 21. Anm.). Das Neue der Kaiserzeit war, dass das bereits bestehende Provincialcensuswesen auf die unterworfenen Bestandtheile des Reichs gleichmässig erstreckt und durch Massnahmen wie die der Einheit von Münze, Mass und Gewicht (Dio 52, 30), der allgemeinen Reichsvermessung u. s. w. unterstützt, gleichartiger ausgeführt wurde, so zwar, dass die ὑπήκοοι vor willkürlichen Erpressungen durch Beamte und publicani mehr geschützt und doch auch die ihnen seit ihrer Erwerbung zustehenden politischen Rechte und provinciellen Eigenthümlichkeiten namentlich Anfangs möglichst geschont wurden. Daher haben nicht etwa nur Theologen, sondern auch anerkannte Fachmänner des römischen Rechts und der römischen Alterthümer wie SAVIGNY, HUSCHKE, MARQUARDT, ZUMPT sich für die Geschichtlichkeit des Luk. 2, 1 erwähnten Edicts des Kaisers Augustus aus-

gesprochen; denn der fast zeitgenössische Bericht des Lukas wird in diesem Punkt nicht nur durch Nichts widerlegt, sondern durch die damalige Zeitgeschichte innerlich bestätigt. In diesem Zusammenhange ist es nun aber auch nicht ohne Bedeutung, dass unser von Augustus verordneter Census, ähnlich wie die jetzt nicht mehr bestrittene allgemeine Reichsvermessung, von späteren wenn auch nur christlichen Schriftstellern erwähnt wird, da dies in einer Weise geschieht, dass ihrer Darstellung anderweitige Quellen und nicht bloss der Bericht des Evangelisten zu Grunde liegen müssen. Letzteres wird von Cassiodorus Var. 3, 52 in einem für seinen König Theodorich den Grossen verfassten Rescript sogar ausdrücklich gesagt, wenn es hier heisst: Augusti siquidem temporibus orbis Romanus agris divisus censuque descriptus est, ut possessio sua nulli haberetur incerta, quam pro tributorum susceperat quantitate solvenda. Hoc auctor Hyrummetricus [grumaticus?] redegit ad dogma conscriptum etc., — mag man hier statt des verdorbenen Hyrummetricus mit Huschke Hyg. gromaticus (d. h. den auch sonst bekannten agrimensor Hyginus aus Trajan's Zeit) oder mit Hoeck und Mommsen bloss grumaticus lesen. Zu beachten ist, dass Cassiodor die Vermessung mit dem Census des orbis, die beide zu des Augustus Zeit geschehen seien, in Verbindung bringt und diesen Census auf die *ὑπήκοοι* zu beschränken scheint, da nur diese das tributum zahlen. Von einer Beziehung auf den Text des Lukas ist bei Cassiodorus keine Spur. Eine solche scheint sich dagegen in der Stelle des Suidas unter dem Worte *ἀπογραφή*, wenn auch nur nebenbei, zu finden: *Ὁ δὲ Καῖσαρ Αὔγουστος, ὁ μοναρχήσας, εἴκοσιν ἄνδρας τοὺς ἀρίστους τὸν βίον καὶ τὸν τρόπον ἐπιλεξάμενος ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν τῶν ὑπηκόων ἐξέπεμψε, δι᾽ ὧν ἀπογραφὰς ἐποιήσατο τῶν τε ἀνθρώπων καὶ οὐσιῶν, αὐτάρκη τινὰ προστάξας τῷ δημοσίῳ μοῖραν ἐκ τούτων εἰσφέρεσθαι. Αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο* (zu diesen Worten vgl. Luk. 2, 2) *τῶν πρὸ αὐτοῦ τοῖς κεκτημένοις τί μὴ* (quid non? d. i. alles Mögliche) *ἀφαιρουμένων, ὡς εἶναι τοῖς εὐπόροις δημόσιον ἔγκλημα τὸν πλοῦτον*. Suidas giebt uns hier aber über die Luk. 2, 1 von Augustus angeordnete *ἀπογραφή* mehrere augen-

scheinlich auf eine ältere Quelle zurückgehende eigenthümliche Nachrichten. Abgesehen davon, dass er nur eine Schatzung der *γῆ τῶν ὑπηκόων* wie wir bei Lukas behauptet, so erzählt er, dass Augustus diese durch zwanzig angesehene[1]) und unbescholtene Männer vornehmen liess und dass in Folge der geregelten Besteuerung die frühern Bedrückungen der Besitzenden aufhörten. Zwanzigmänner[2]) werden in jener Zeit bei wichtigen Sachen, namentlich gerade bei der Ackervertheilung und dem Censuswesen, auch sonst gewählt. So bestand das Dio 56, 28 erwähnte Consilium des Augustus aus 20 Senatoren (früher aus 15 Senatoren, Dio 53, 21) und einigen andern hohen Magistraten. Die lex agraria des Julius Cäsar (Dio 38, 1. Vell. 2, 45. Suet. Aug. 4) soll durch Zwanzigmänner ausgeführt werden. Bei dem Census bloss der begüterten römischen Bürger vom Jahre 757 u. c., der unvollständig war und Dio 55, 13 erwähnt wird, lässt Augustus den Senat durch 10 bewährte Senatoren, aus denen ein engerer Ausschuss von dreien durch's Loos constituirt wird, mustern, und Sueton berichtet von einer durch Augustus angeordneten Musterung der Ritter durch 10 Senatoren, Suet. Aug. 38. 39. Auch sonst sind die decem primi und viginti primi in der römischen Verfassung und namentlich dem Censuswesen bekannt (vgl. MARQUARDT a. a. O. III, 1. S. 386 ff.). Dagegen spricht die Stelle des Suidas unter *Αὔγουστος*: *Ὅτι Αὔγουστος Καῖσαρ δόξαν αὐτῷ πάντας τοὺς οἰκήτορας (τῆς?) Ῥωμαίων κατὰ πρόσωπον ἀριθμεῖ, βουλόμενος γνῶναι πόσον ἐστὶ πλῆθος, καὶ εὑρίσκονται οἱ τὴν Ῥωμαίων οἰκοῦντες νι μυριάδες καί χίλιοι*

---

1) Das *ἄριστοι τὸν βίον καὶ τὸν τρόπον* ist lateinisch etwa conspicui opibus et moribus wiederzugeben, nicht geht *τὸν βίον*, wie HUSCHKE (Census zur Zeit der Geburt Christi, S. 4) will, auf die vitae integritas, in welchem Falle es ja auch nur dasselbe wie *τὸν τρόπον* aussagen würde. Unter den conspicui opibus sind höchst wahrscheinlich Senatoren gemeint, welche eben nach dem zugleich timokratischen Principe des römischen Staats den höchsten Census hatten.

2) Vgl. HUSCHKE, Census zur Zeit der Geburt Jesu, S. 54 ff., und Census zur Kaiserzeit, S. 53; MARQUARDT, Römische Alterth. III, 1. S. 313 ff.

ις ἄνδρες — nicht, wie HUSCHKE will, von einer Zählung der Einwohner des ganzen damaligen römischen Reichs, also einem Reichscensus in seinem Sinne, sondern nur von einer Zählung römischer Bürger, so dass die beiden Stellen des Suidas, obwohl von einem verschiedenen Objecte redend, sich in gewisser Weise ergänzen [1]). Endlich die Stelle des gelehrten spanischen Bischofs ISIDORUS Orig. 5, 36: Era (aera) singulorum annorum constituta est a Caesare Augusto, quando primum censum exegit ac Romanum orbem descripsit. Dicta autem era [2]) (aera) ex eo, quod omnis orbis aes reddere professus est reipublicae, ist zwar nicht direct auf Luk. 2, 2 zu beziehen, wohl aber bestätigt sie die Geschichtlichkeit der Reichsvermessung (vgl. Romanum orbem descripsit) unter Augustus und lässt die Beendigung der von Julius Cäsar angefangenen im Abendlande etwa gleichzeitig mit dessen erstem [3]) Census 726—727 u. c. fallen und davon eine Aera des Augustus datiren, mag man a Caesare Augusto nun so deuten, dass es den Stifter der Aera oder, was wahrscheinlicher, dass es ihren Anfangspunkt („von dem Kaiser Augustus an, als u. s. w.") bezeichnet. Bekanntlich werden auch sonst die Jahre des Augustus nicht selten von 727 u. c., wo er eben auch den Titel Augustus erhielt (MARQUARDT, Röm. Alterth. II, 3. S. 299), gerechnet. Wie hier wird in der Kosmographie des Aethicus im Vaticanus 3864 die Beendigung der Vermessung des Occidents in das siebente Consulat des Augustus

---

1) Gegen HUSCHKE vgl. MOMMSEN a. a. O. S. 24.

2) Ueber die Richtigkeit der von Isidorus hier gegebenen Etymologie vgl. meinen Artikel „Aera" in HERZOG's Real-Encyklopädie.

3) Der erste Census, welchen Augustus hielt, ist augenscheinlich entweder sein erster Census in Rom über römische Bürger, dessen lustrum nach dem Monument. Ancyr. in das Jahr 726 fiel, oder sein erster Census in Spanien im Jahre 727 u. c., was etwa auf das Gleiche hinauskommt Nach dem Vorgange von IDELER, Handb. der Chronol. II, S. 429 ff. deuten fast Alle und auch ich noch in meinem Artikel „Aera" die obige Aera des Augustus fälschlich von einer sonst von Isidorus gebrauchten in's Jahr 716 u. c. fallenden spanischen Aera, indem sie ein grobes Missverständniss desselben annehmen. In so entlegenen Dingen ist es schwer, gleich das Rechte zu treffen, zumal wo so wenige Mitarbeiter sind.

und das des Agrippa (bei MARQUARDT a. a. O. III, 2. S. 167. Anm. 895), d. h. 727 u. c. gesetzt. Hiermit stimmt auch die Stelle des Malelas, p. 226 Dind., welche MARQUARDT a. a. O. S. 170. Anm. 907 nach dem Vorgange von PETERSEN anzieht, ohne sie ganz deuten zu können. Hier heisst es nämlich: „Im neununddreissigsten Jahre und zehnten Monate seiner Herrschaft befahl er (Augustus), ein Edict proclamirend, dass das ganze unter ihn gekommene Land, auch das, welches die Römer vorher hatten, als Agrippa zum zweiten und dritten [1]) Male Consul war [wo letzteres also schon einmal vermessen war], katastrirt würde, und es ward das ganze den Römern unterworfene Land durch die römischen Senatoren Eumenes und Attalus katastrirt" (die hier erwähnten zwei Senatoren mögen den engeren Ausschuss aus einer weiteren Commission gebildet haben, vgl. S. 54). Auch hier wird eine descriptio Romani orbis unter dem Consulat des Agrippa 726 bis 727 u. c. erwähnt, welche einer späteren descriptio unter Augustus noch voranging, die erst in das 39. Jahr seiner *βασιλεία* gesetzt wird; vgl. zu letzterer Ex libro Balbi, p. 143: (Augustus) omnem terram suis temporibus fecit r e mensurari (citirt in meiner Chronol. Synopse, S. 81).

Nach den im Vorhergehenden beigebrachten Beweisen wird man schwerlich noch mit Grund an der Glaubwürdigkeit des von Lukas 2, 1 erwähnten Edicts des Augustus, welches nach unserer, S. 20 begründeten Auffassung die socii des gesammten römischen Reichs zu censiren gebot, zweifeln können.

---

[1]) Statt des jedenfalls verderbten *Δονάτου*, wofür PETERSEN *τὸ ς (ἕκτον) αὐτοῦ*, also das 6. Consulat des Augustus = 726 u. c. schreiben will, ist schon wegen der Voranstellung des Agrippa besser zu lesen: *τὸ τρίτον*; Agrippa war nämlich zwei Jahre hinter einander, 726 und 727 u. c., zugleich mit Augustus Consul. Uebrigens geben diese von Petersen und mir vorgeschlagenen Emendationen im Wesentlichen dasselbe Resultat. Die Stelle selber lautet griechisch: *Τῷ δὲ λθ' ἔτει καὶ μηνὶ δεκάτῳ τῆς βασιλείας αὐτοῦ ἐθέσπισεν ἐκφωνήσας δόγμα, ὥστε ἀπογραφῆναι πᾶσαν τὴν ὑπ' αὐτὸν γενομένην γῆν, καὶ ἣν πρώην εἶχον οἱ Ῥωμαῖοι ἐπὶ τῆς ὑπατείας Ἀγρίππου τὸ δεύτερον καὶ Δονάτου· καὶ ἀπεγράφη πᾶσα ἡ ὑπὸ Ῥωμαίους γῆ διὰ Εὐμενοῦς καὶ Ἀττάλου συγκλητικῶν Ῥωμαίων.*

Dagegen lässt sich die Auffassung jenes Edicts von HUSCHKE, wonach dasselbe auch die römischen Bürger eingeschlossen haben soll, auch durch die sonstigen Thatsachen schwerlich rechtfertigen, wie hier noch gegen HUSCHKE, Census zur Kaiserzeit, S. VI ff., wo derselbe seine Ansicht gegen meine Einwendungen aufrechtzuhalten sucht, hervorgehoben werden soll. Die Thatsache, dass beide, die römischen Bürger und die ὑπήκοοι, unter Augustus censirt wurden, bestreite ich meinerseits nicht; aber es ist mir nicht wahrscheinlich, dass schon Augustus den Census dieser beiden Bestandtheile des Reichs in einem und demselben Edict und zwar namentlich auch nach Lukas zusammengefasst hat. Jedenfalls würde eine gesonderte Ausführung des Edicts rücksichtlich der römischen Bürger anzunehmen sein. Huschke hat eine etwaige Gleichzeitigkeit des Census in Judäa Luk. 2, 2 mit dem im Monum. Ancyr. in's Jahr 746 u. c. gesetzten Census der römischen Bürger nur herausgebracht, indem er besonders IDELER folgend die Geburt Jesu schon in's Jahr 747 u. c. setzte, welche Annahme sich schwerlich rechtfertigen lässt [1]). Rücksichtlich der Stellen des Dio 54, 35 u. 55, 13 und des Monum. Ancyr., wo Huschke seine Ansicht vom Reichscensus bestätigt findet, haben mir nicht nur die Theologen MEYER und BLEEK zugestimmt, sondern dasselbe behaupten auch die Philologen und Historiker HOECK, MARQUARDT (dieser abgesehen von Dio), MOMMSEN a. a. O., sowie auch KIRMSS [2]);

---

1) Vgl. meine Chronol. Synopse, S. 48 ff., und weiter unten Beitrag VI: Die Geburtszeit Jesu und der Besuch der Magier.

2) in einer Recension von HUSCHKE in der Neuen Jen. Litteratur-Zeitung 1842, S. 419 ff. Vgl. indess auch die Retractionen Huschke's in Folge des inzwischen kritisch revidirten Monument. Ancyran. in seinem Census der Kaiserzeit, S. X ff. Rücksichtlich der Ergänzung durch ZUMPT in seiner Ausgabe desselben tab. V. p. 83, welcher hier populi Romani hinter omnium provinciarum schreiben will, stimme ich Huschke bei. Mag man hier aber omnium provinciarum censum egi oder vielleicht besser statum ordinavi schreiben, stets haben wir hier eine wichtige Stelle, welche den allgemeinen Provincialcensus bezeugt. Dass Augustus alle Provinzen und zwar grösstentheils durch persönliche Anwesenheit ordnete (καταστήσασθαι), berichtet auch Dio

vgl. den nach neueren Collationen berichtigten Text des Monum. Ancyr. bei MOMMSEN a. a. O., besonders S. 22 ff. Wäre der Census der römischen Bürger und der Provinzen so, wie HUSCHKE meint, als einheitlicher Reichscensus angesehen und zugleich gehalten worden, so hätte doch gewiss Augustus selber in seinen gesta, wie auch Dio Cassius und Suetonius da, wo sie ausdrücklich die Census der römischen Bürger aus jener Zeit erwähnen, ihre gleichzeitige Erstreckung auf die ὑπήκοοι, zumal diese eine charakteristische Neuerung des Augustus sein würde, irgendwie hervorgehoben, was aber auch Huschke nicht hat nachweisen können. Für die hier erörterte Frage macht es daher keinen wesentlichen Unterschied, ob man das consulari cum imperio, mit welchem Augustus nach dem Monum. Ancyr. in den Jahren 746 und 767 u. c. censirte, mit HUSCHKE, Census der römischen Kaiserzeit, S. 43. Anm. 84 von seinem Proconsulat oder mit HOECK, Röm. Geschichte II, S. 411. Anm. 6 und KIRMSS a. a. O. von seinem Consulat versteht. Denn im ersten Falle wäre nur erwiesen, dass er, wie er kraft seines Oberproconsulats unstreitig die Provincialen censiren konnte, so auch kraft desselben die römischen Bürger censirt hat, nicht aber, dass von ihm das ganze Reich in einem und demselben Census censirt ist. Für die Fassung des consulari cum imperio vom Proconsulat scheint zu sprechen, dass Augustus nach Dio 55, 13 zu einer allerdings nur auf die reichern in Italien wohnenden römischen Bürger bezüglichen censorischen Massregel die ἀνθύπατος ἐξουσία hinzusetzte, und das Proconsulat des Tiberius, der als sein collega beim Census von 767 u. c. angeführt wird, durch Sueton. Tib. 21 und Vellej. 2, 121 (vgl. aber auch unten) ausdrücklich bezeugt ist. Indess ist zu beachten, dass der Census von 757 u. c. kein gewöhnlicher ist und bei Sueton.

Cassius 54, 6 sqq. Bei einer persönlichen Anwesenheit in Judäa 20 v. Chr. machte er Herodes zum Procurator von ganz Syrien (Bell. jud. 1, 20. 4); da nämlich der Römer die Provinzen nach Cicero in Verr. 2, 3. § 7 vom Gesichtspunkte der praedia ansah, so ist unter ihrer Ordnung namentlich auch die financielle zu verstehen, also bei Augustus die Gesetzgebung über den Census, wie auch durch Dio bestätigt wird.

Aug. 27 und im Monum. Ancyr. nicht mitgezählt wird, und dass auch Dio selber anzeigt, dass Augustus, um nur nicht den Anschein zu haben, dass er das als τιμητής thue, δι' ὅπερ εἶπον πρότερον, welche Worte wohl auf Dio 54, 2 zurückgehen, wo Augustus die lebenslängliche Censur mit Rücksicht auf die Abneigung der Römer gegen dieselbe ablehnt, die ἀνθύπατος ἐξουσία hinzugefügt habe. Man braucht daher gar nicht einmal mit MOMMSEN anzunehmen, dass Dio das proconsulare imperium seiner Zeit hier mit dem consulare des Ancyr. verwechselt habe, und kann doch an der Beweiskraft dieser Stelle zweifeln. An sich nämlich liegt es näher, bei consulari cum imperio, zumal es sich um den Census römischer Bürger handelt, an das Consulat zu denken, und zwar um so mehr, da Dio 54, 10 ausdrücklich meldet, dass Augustus im Jahre 735 u. c. (also nach dem Census von 726 u. c., wo der Terminus noch nicht gebraucht ist) die ἐξουσία τῶν ὑπάτων lebenslänglich [1]) erhalten habe. Gegen HUSCHKE

---

[1]) Das διὰ βίου ist nach Analogie des Proconsulats bei Dio 53, 16 vielleicht so zu verstehen, dass er die consularis potestas ohne Unterbrechung bis an's Ende seines Lebens hatte, wenn sie ihm dem Schein nach auch noch von Zeit zu Zeit etwa zugleich mit jenem decretirt werden mochte. Das consulare imperium könnte jetzt möglicher Weise das Oberconsulat über Rom und die Provinzen zugleich umfassen; doch würde diese Auslegung des Ausdrucks im Monum. Ancyr. schwerlich zu billigen sein, obwohl bei der Cumulirung der beiden Machtsphären auf dieselbe Person ihre Functionen nicht immer strenge gesondert zu sein brauchten. Ueber die grosse Bedeutung der potestas consularis vgl. HOECK, Röm. Geschichte I, S. 389 ff. MARQUARDT hat a. a. O. II, 3. S. 293 seine Behauptung, dass man die nach Dio 54, 10 dem Augustus lebenslänglich übertragene consularis potestas mehr von der Bestimmung eines Rangverhältnisses, nach welcher er zwölf Lictoren und eine sella curulis zwischen den Consuln im Senate erhielt, zu verstehen habe, durch die Stelle des Dio 53, 17 und durch den Hinweis darauf, dass Augustus gerade die Herabsetzung des Consulats auf alle Weise beförderte, schwerlich bewiesen. Durch diese Gründe kann die Glaubwürdigkeit des Dio in diesem Punkte noch nicht erschüttert werden. Denn materiell ward das Consulat am wirksamsten herabgesetzt, wenn Augustus die dasselbe noch überragende potestas consularis erhielt, welche durch den ihn auszeichnenden Ehrenplatz zwischen den beiden Consuln auch sichtbar angezeigt

a. a. O., welcher bemerkt, dass nach damaliger Verfassung nur Proconsuln (in den Provinzen) und Censoren (oder censoria potestas in Rom), das Consulat in Rom aber nicht zum Census berechtigt war, muss hervorgehoben werden, dass Augustus, welcher das odium des Census, wie wir wissen, zu vermeiden suchte, die römischen Bürger am ersten noch consulari cum imperio, den Ausdruck in unserem zunächstliegenden Sinne gefasst, censiren konnte, in welchem derselbe überdies mit den Befugnissen des gewöhnlichen Consulats nicht zusammenfällt. Wenn aber MOMMSEN a. a. O. S. 23 die Auffassung HUSCHKE's zwar verwirft, aber nun die von Augustus geschehene temporäre Annahme des Consulats im antiken Sinne, wo der Consul oder König den Census und das lustrum gehalten habe, behauptet, so hat er nicht nur die Glaubwürdigkeit des Dio 54, 10 aufgegeben, sondern er lässt auch unerklärt, warum Augustus beim Census 726 u. c., um das Ausserordentliche seines damaligen Consulats anzudeuten, nicht ebenfalls consulari cum imperio gesagt hat. (Nach den Fasti bei Murator. 294, 1 hat er das damalige lustrum censoria potest. gehalten, vgl. Dio 52, 42 u. 53, 1.) Der Grund aber, dass sich nicht nachweisen lasse, dass Tiberius, welchen Augustus bei dem Census von 767 seinen Collegen nenne, die consularis potestas im Sinne von Dio 54, 10 gehabt habe, scheint mir keineswegs festzustehen; denn da Tiberius im Anfange des Jahres 765 u. c. von Augustus zum Mitregenten angenommen wurde (vgl. meinen Artikel „Zeitrechnung, neutestamentliche" in HERZOG's Realencyklop., Bd. XXI, S. 547 ff. und unten

---

wurde. So brauchte er sich seit jener Zeit nur noch ausnahmsweise (749 und 752, um seine Adoptivsöhne C. und L. Caesar in das öffentliche Leben einzuführen) zum Consul machen zu lassen und konnte fortwährend andere Scheinconsuln creiren lassen, ohne sich auch nur mit ihrem Namen zu nennen, falls er nicht ausnahmsweise gerade das Consulat bekleidete. Die Stelle Dio 53, 17, welche lautet: *ὕπατοί τε γὰρ πλειστάκις γίγνονται καὶ ἀνθύπατοι ἀεὶ, ὁσάκις ἂν ἔξω τοῦ πωμηρίου ὦσιν, ὀνομάζονται*, sagt nur aus, dass die Kaiser den Namen Proconsul hatten, so oft sie ausserhalb des Pomörium waren, den Titel Consul aber überhaupt nur dann, wenn sie Consuln geworden waren, was ihre fortdauernde potestas consularis durchaus nicht ausschliesst.

den achten Beitrag über Luk. 3, 1), so ist nicht zu zweifeln, dass er von da auch an seiner consularis potestas Theil hatte. Letzteres lässt sich weiter noch so beweisen. Der Ehrenplatz zwischen den beiden Consuln, welcher dem Augustus bei Ertheilung der lebenslänglichen consularis potestas als deren Symbol nach Dio 54, 10 decretirt war, ward dem Tiberius nach Sueton. Tib. 17 bereits bei seinem vorläufigen Triumphe über die Pannonier 763 momentan gewährt, wo er neben Augustus auf einem tribunal in septis (vgl. Dio 60, 1) astante senatu sitzend das Volk begrüsste. So waren die grösseren Ehren seines eigentlichen Triumphs 765 u. c. (16. Jan.), welchen er durch seinen Zug nach Deutschland nach der Niederlage des Varus noch mehr verdient hatte, (Suet. Tib. 20) vorbereitet, zu welcher Zeit ihm Augustus schrieb: „Unus homo nobis vigilando restituit rem“. Einer der Legaten, denen die ornamenta triumphalia zuerkannt wurden, Vellejus Paterculus, welcher als Augenzeuge in dieser Sache besonders gehört werden muss, sagt Hist. 2, 121: Qui (Tib.), cum . . . senatus populusque Romanus, postulante patre ejus, ut a e q u u m ei jus in omnibus provinciis exercitibusque esset q u a m e r a t i p s i decreto complexus esset (etenim absurdum erat non esse sub illo, quae ab illo vindicabantur, et qui ad opem ferendam primus erat, ad vindicandum honorem non judicari p a r e m [1])) in urbem reversus

[1]) Statt primum, welches der Leser nach dem Relativsatze „qui .... primus erat“ erwarten konnte, folgt „parem sc. Augusto“; denn Tiberius ward rücksichtlich der Würde damals nicht als primus, sondern als dem Augustus g l e i c h betrachtet, d. h. wie dieser als princeps. Der Militair erwähnt zuerst des Tiberius Stellung zu Heer und Provinzen, dann seine dem Augustus im Allgemeinen gleiche Würde. Uebrigens hatte Tiberius damals auch die tribunicische Würde, über welche Vellejus 2, 99 bemerkt: tribuniciae potestatis consortione aequatus Augusto. Zu beachten ist ferner die dem Vellejus allein angehörige Notiz, dass Tiberius auch in allen H e e r e n, mithin auch in den prätorischen und S t a d t - C o h o r t e n R o m s gleiches Recht mit Augustus haben sollte, woraus sich erklärt, dass er bereits 12 n. Chr. den L. Piso nach Tac. Ann. 6, 11 zum Stadtpräfecten ernennt. Endlich ist zu erwähnen, dass um jene Zeit Tiberius nach Vellej. 2, 124 den Vellejus und seinen Bruder g e m e i n s a m m i t A u g u s t u s zu Prätoren empfiehlt (consecutis, ut

jam pridem debitum, sed continuatione bellorum dilatum ex Pannoniis Dalmatisque egit triumphum. In der Gleichheit mit Augustus ist selbstverständlich dessen consularis potestas einbegriffen. Weniger genau sagt Sueton Tib. 21: Ac non multo post, lege per consules lata, ut provincias cum Augusto communiter administraret simulque censum ageret, condito lustro, in Illyricum profectus est (vgl. auch Suet. Tib. 15 gegen Ende). Die Befugniss, einen Census zu halten, bei welchem Sueton nach Aug. 27 an einen Census römischer Bürger denkt, steht hier dem Proconsulat der Provinzen gegenüber und erhält seine Illustration in dem consulari cum imperio, mit welchem Augustus nach dem Monum. Ancyr. das damalige lustrum conlega Tib. Caesare gehalten hat. Nach Tac. Ann. 6, 11 ferner hat L. Piso, welcher nach [1]) Tac. Ann. 6, 11

---

neque post nos, quemquam Divus Augustus, neque ante nos Caesar commendaret Tiberius), und zwar Tiberius unter dem Titel Caesar, d. h. als Mitregent, was theils aus dem Zusammenhange, theils aus der Voranstellung von Caesar vor Tiberius erhellt, während, wenn Caesar blosser Familienname wäre, hier wie Vellej. 2, 104. 106 Ti. Caesar gesagt sein würde. Bekanntlich steht Caesar, wo es im Gegensatz von Augustus gesagt wird, auch sonst vom Mitregenten des römischen Kaisers, vgl. den Artikel „Caesar" in PAULY's Realencyklop.; Ammian. Marcell. 27, 6. 16; die Münzen von Vespasian und Titus u. s. w. Vgl. Tac. Hist. 1, 16. 19. 29. 30. 48. 1, 62. 2. 62. Plin. H. n. 7, 49. Dio 68, 3.

[1]) NIPPERDEY, welcher zu Tac. a. a. O. mit Andern die Machtvollkommenheit des Tiberius in dieser Zeit nicht zu rechtfertigen weiss, will gegen die Handschriften, welche viginti lesen, ohne weiteres quindecim schreiben, und beruft sich für diese Correctur auf Tac. 1, 7, wo er daraus, dass zur Zeit des Regierungsantritts des Tiberius bei den Consuln nur der praefectus praetorii und annonae vereidet werden, schliesst, dass die praefectura urbis damals nicht besetzt gewesen sei. Dieser Schluss ist aber nicht richtig, da man sonst auch schliessen könnte, dass es damals nur einen praefectus praetorii gab, und der praefectus urbis z. B. auch in Geschäften abwesend sein konnte. Das Wahrscheinliche ist, dass bei den Consuln eben nur die höchste Militairperson, der eine praefectus praetorii, beeidet wurde, welcher dann den zweiten praefectus praetorii und namentlich den Stadtpräfecten vereidete, der ja, wie die ihm untergebenen Stadtcohorten einen niedrigeren Rang als die prätorischen Cohorten hatten (MARQUARDT, Röm. Alterth. III, 2. S. 380 ff.), so unstreitig dem Präfecten des Prätoriums im Range nachstand. — Wenn

nach zwanzigjähriger Verwaltung der praefectura urbis im Jahre 785 u. c. gestorben ist, von Tiberius jam princeps (vgl. Suet. Tib. 42. Plin. Hist. nat. 14, 22) diese Würde erhalten; mithin ist Tiberius schon 765 u. c. princeps, d. h. consors principatus gewesen, welcher Name bei Augustus nach Tac. Ann. 1, 1. 2 unstreitig auch dessen consularis potestas unter sich befasste. Dasselbe erhellt aus der Weise, wie Tacitus Ann. 1, 2 die damalige Stellung des Tiberius zu dem Reichsoberhaupte Augustus durch die Worte: filius, collega imperii, consors tribunitiae potestatis etc. zeichnet, wo nach der Beschaffenheit der römischen Verfassung bei dem collega imperii vor Allem an das consortium consularis potestatis gedacht werden muss; vgl. auch vorher c. 2 die Zusammenstellung rücksichtlich des Augustus consulem se ferens et ad tuendam plebem tribunicio jure contentum. Endlich sagt auch Dio 56, 26, dass Augustus, als er den Senat kaum noch besuchte, unter dem Consulat des Germanicus 765 u. c. ein Libell an den Senat sandte und dort vorlesen liess, in welchem er, weil er eben alt sei, den Germanicus dem Senate und den Senat dem Tiberius übergab, also seinem Mitregenten jetzt die höchste Leitung des Senats, in welchem Augustus nach Plinius

---

Tacitus Ann. 1, 7 von Tiberius sagt, dass er Anfangs gegenüber dem Senate Alles durch die Consuln anfing, so wie es im alten Staate war und es Einer macht, welcher wegen des Herrschens unschlüssig ist (tanquam vetere re publica et ambiguus imperandi), sich aber dem Heere gegenüber so betrug, wie man es nach erlangtem Principat thut (tanquam adepto principatu), so charakterisirt er nur dessen kluge zweideutige Rolle ganz wie Sueton Tib. 24, ohne darüber irgend etwas zu sagen, ob derselbe das Principat nach seiner Meinung schon erlangt hatte oder nicht. Unstreitig lag die Sache so, dass Tiberius bis dahin nur die Mitherrschaft des Reichs unter dem Scheine nach mehr oder weniger republikanischen Formen besessen hatte, und es sich jetzt darum handelte, ob das Testament des Augustus, welches ihn zum Erben und damit zum Augustus (dem hereditarium nomen, Tib. 26) einsetzte, ohne weiteres Gültigkeit hatte oder noch vom Senate anzuerkennen war; jene Annahme basirte auf monarchischem Princip und war die des Augustus und die, wonach Tiber gegenüber dem Heere verfuhr (vgl. Marquardt, Römische Alterth. II, 3. S. 302 ff.).

Epist. 2, 11. Panegyr. 76 eben als Consul den Vorsitz führte, überliess, worauf der rücksichtsvolle Germanicus, dessen Succession bis dahin noch zweifelhaft sein konnte, alle öffentlichen Kundgebungen zu seinen Gunsten möglichst zu meiden suchte. Und im folgenden Jahre liess Augustus nach Dio 56, 28 einen engeren Ausschuss des Senats mit dem Tiber an der Spitze unter seiner Leitung bestellen, dessen Beschlüssen dieselbe Gesetzeskraft, wie wenn sie im ganzen Senate angenommen wären, beiwohnen sollte und mit welchem er in seinem Hause und zuweilen auf seinem Lager verhandelte; vgl. HOECK, Röm. Gesch. II, S. 113 ff., der aber den Beginn der Mitherrschaft des Tiberius irrig erst 766 u. c. setzt. Uebrigens öfter ward Tiberius, wie ich auch in dem erwähnten Artikel „Zeitrechnung, neutestamentliche" hervorhebe, namentlich auf einer antiochenischen Münze (vgl. MIONNET, Descript. des Méd., tom. V, p. 158) schon im Jahre 765 u. c. zugleich mit Augustus als *Σεβαστός* (Augustus) bezeichnet, was ebenfalls auf seine Mitherrschaft um jene Zeit hinweist (s. später zu Luk. 3, 1). —

Nachdem die Geschichtlichkeit des Luk. 2, 1 erwähnten, die unterworfenen Gebiete des gesammten römischen Reichs betreffenden censorischen Edicts des Augustus hinreichend dargethan ist, ist nur noch zu fragen, ob ein von Rom aus verhängter Census in Judäa schon unter Herodes dem Grossen kurz vor seinem Tode gehalten ward, und zwar ein solcher, welcher die jüdische Weise, insbesondere die jüdische Stammeseintheilung (vgl. zu Luk. 2, 4 S. 45 ff.) berücksichtigte. Die bejahende Antwort, welche wir hierauf bereits vor vielen Jahren gaben, glauben wir jetzt nach fortgesetztem Studium nur noch besser begründen zu können. Ein solcher von Rom aus verordneter Census in Judäa wird übrigens von den Meisten auch angenommen, nur dass die Theologen die Profanscribenten, die Philologen und Historiker die jüdischen oder christlichen Quellen gewöhnlich nicht genug berücksichtigen.

Gegen die von Lukas berichtete römisch-jüdische Schatzung, besonders auch ihre Form, macht man — z. B. auch BLEEK und theilweise MEYER — geltend: 1) dass der von Augustus

angeordnete Census des römischen Reichs (nach meiner Behauptung, mit Ausnahme des populus Romanus) nicht auch das Gebiet des rex socius Herodes habe betreffen können, und 2) dass die Berücksichtigung der Stammeseintheilung einem derartigen Census widerspreche; endlich 3) dass ein solcher Census Judäa's wegen des Tumultes, den er dort hervorgerufen haben würde, gewiss auch von dem jüdischen Geschichtschreiber Josephus würde erwähnt sein. Allein wir haben schon S. 52 gesehen, dass Augustus seine wichtige Steuerreform in den dem römischen Volke unterworfenen Gebieten nur unter kluger Schonung der nationalen Rechte und Eigenthümlichkeiten vorgenommen hat. Wenn daher Augustus, wie Lukas berichtet, die *ἀπογραφή* in Judäa zur Zeit der Geburt Jesu angeordnet hat, wie auch MEYER zugiebt, so ist kein Grund zu bezweifeln, dass sie nach seiner Anordnung durch den König Herodes, wie wir später sehen werden, als *ἐπίτροπος* des Kaisers und mit Berücksichtigung der jüdischen Stammeseintheilung vorgenommen [1]) ward. Denn, wie HUSCHKE, Ueber den Census der Kaiserzeit, S. 33 ff. und MARQUARDT a. a. O. III, 2. S. 175 ff. zeigen, so hielten sich die Römer hinsichtlich der Steuern sogar innerhalb ihrer Provinzen an die Obern einer jeden Stadt oder jeden Volkes, welche diese ihrer inneren Verfassung gemäss aufzubringen hatten. Wie die den Text corrigirende Annahme MEYER'S [2]), dass Quirinius damals als

---

1) MARQUARDT a. a. O. III, 1. S. 189. Vgl. auch NEANDER's Leben Jesu (4. Ausg.), S. 32.

2) Den Einwurf MEYER's zu Luk. 2, 2, dass bei meiner Voraussetzung einer allmäligen und schonenden Vollziehung die universelle Censirung vom staatsklugen Augustus gewiss nicht gleich im Edict würde verordnet sein, widerlegt sich theils durch das analoge Verfahren rücksichtlich der Reichsvermessung (s. oben S. 23), theils durch die Notiz bei Tac. Ann. 13, 51, nach welcher unter den früheren Kaisern bis Nero (58 n. Chr.) die Steuergesetze überhaupt nicht bekannt gemacht wurden. Die schonende Vollziehung ist ferner von mir nicht hineingetragen, sondern als zur Sache nicht gehörig von Lukas nur nicht ausdrücklich hervorgehoben, sonst aber (s. oben) geschichtlich hinreichend constatirt. Vgl. Dio 54, 9: *Τὸ δὲ ἔνσπονδον τῷ πατρίῳ σφίσι τρόπῳ εἴα ἄρχεσθαι.*

ausserordentlicher kaiserlicher Commissar und nicht der König Herodes die Katastrirung geleitet habe, nach S. 26 ff. und S. 33 ff. in dem richtig verstandenen evangelischen Text keinen Halt findet, so streitet sie andererseits auch mit der sonst bekannten Verfahrungsweise der Römer und besonders des Augustus. Auch würde es schwerer zu erklären sein, wie eine solche Nichtachtung des heimischen jüdischen Königs die Juden nicht hätte um so mehr erbittern, also eine Erwähnung des dadurch hervorgerufenen Tumults der jüdischen Nation von Seiten des Josephus nicht um so eher hätte veranlassen sollen. Das richtige Sachverhältniss ist bereits im Protevang. Jacob. c. 17: *Κέλευσις δὲ ἐξῆλθε παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου καὶ βασιλέως Ἡρώδου κ. τ. λ.* bezeichnet, und dies entspricht auch der Thatsache, dass alle Juden vor einiger Zeit [1]) nach Joseph. Ant. 17, 2. 4 wie Herodes dem Grossen, so auch dem Kaiser Augustus, jenem natürlich als abhängigem Vasallen des Letzteren, einen Huldigungseid hatten leisten müssen. Wenn Bleek bemerkt, dass durch eine Katastrirung der Juden nach Geschlechtern statt nach ihren Wohnorten und den grösseren Orten in ihrer Nähe die grössten Unbequemlichkeiten und Verwirrungen hätten entstehen müssen, also jene schwerlich beliebt sei, so sind ihm die analogen Fälle aus dem Censuswesen, wie wir sie z. B. bei Huschke und Marquardt a. a. O. kennen lernen, schwerlich bekannt gewesen. Die Bequemlichkeit war nicht einmal für die römischen Bürger, geschweige für die *ὑπήκοοι* die entscheidende Staatsraison der römischen Machthaber. Die bei unserem Census angeordnete Katastrirung der Juden nach Geschlechtern mochte theils dadurch, dass sie sich an die landesübliche Beachtung der Geschlechter [2]) anschloss, zumal diese meistens gewiss auch noch damals auf ihren Erbäckern zusammensassen, theils auch dadurch sich empfehlen, dass sie die Genauigkeit des Personalcensus am meisten verbürgte, da kein Jude durch

[1]) nach Joseph. Ant. 17, 3, 2 (Ende), vgl. 17, 5. 2, etwa unter dem syrischen Statthalter Saturninus, welcher von 744—748 u. c. fungirte.

[2]) Vgl. die Artikel: Stämme, Besitz, Erbschaft, Jubeljahr in Winer's Bibl. Realwörterb.

Wegbleiben so leicht die Angehörigkeit zu seinem Geschlecht und die damit zusammenhangenden Erbschafts- und sonstigen Rechte auf's Spiel gesetzt haben wird. Neben den beiden Hauptsteuern, dem tributum capitis und der Grundsteuer, welchen auch das jüdische Volk [1]) in der römischen Periode unterworfen ist, war aber gerade die Kopfsteuer [2]) besonders

[1]) L. 8, § 7. D. de censibus und L. 3 pr. D. de censib. (vgl. oben S. 48). Appian. Syr. 50. Joseph. Ant. 14, 10. 6.

[2]) Appian. Syr. 50: *Καὶ διὰ ταῦτα ἐστὶν ἅπασιν Ἰουδαίοις ὁ φόρος τῶν σωμάτων βαρύτερος τῆς ἄλλης περιουσίας· ἔστι δὲ καὶ Σύροις καὶ Κίλιξιν ἐτήσιος ἑκατοστὴ τιμήματος ἑκάστῳ.* Zu *τῆς ἄλλης περιουσίας*, wovor *τοῦ φόρου* hinzuzudenken ist, vgl. KRÜGER, Gr. Gramm., § 47, 27. Anm. 5 und die dort angezogene Stelle des Thucydides: *Ἐπικινδυνοτέραν ἑτέρων* (für *τῆς ἑτέρων*) *τὴν παροίκησιν τῶνδε ἔχομεν.* Hiernach war der allen Juden auferlegte Leibzoll schwerer als ihre Steuer von ihrem sonstigen Besitz. Und das leitet Appian, wie aus dem zurückweisenden *διὰ ταῦτα* hervorgeht, daraus ab, dass sie unter Pompejus sich den Römern mehr widersetzt hatten, als die Syrer und Cilicier, und ebenso wieder unter Vespasian und Hadrian. Ihre grössere Widersetzlichkeit sollte durch den stärkeren Leibzoll bestraft werden. Das Erniedrigende dieser Kopfsteuer erhellt aus den jene Stelle zugleich beleuchtenden Worten des Theophilus 1, 2. § 7: *ὃς* (der Kaiser) *οὐ μόνον τῆς ἡμετέρας περιουσίας, ἀλλὰ καὶ αὐτῶν τῶν σωμάτων ἐστὶ κύριος.* Vgl. dazu Tertull. Apol. 13: Sed enim agri tributo onusti viliores: hominum capita stipendio censa ignobiliora. Unter Julius Cäsar betrug die Grundsteuer der Juden an die Römer nach Joseph. Ant. 14, 10. 6 nur alle 7 Jahre ¼ des Gesäeten, während die Aegypter jährlich ⅕ der Ernte an die Römer (Oros. Hist. 1, 8) wie schon zu alter Zeit (1 Mos. 47, 24—26) entrichteten, weshalb Josephus Bell. jud. 2, 16. 4 sagen kann, das grössere und fruchtbarere Aegypten liefere den Römern monatlich an *φόρος* so viel als die Juden jährlich. Ausserdem mussten die Juden aber noch den Zehnten an ihre Fürsten bezahlen. Was die Steuer der Syrer betrifft, so ist die *ἐτήσιος ἑκατοστὴ τοῦ τιμήματός* Appian. Syr. 50, welche jeder Syrer und Cilicier zahlte, 1 Procent des im Census nach seinem Werthe abgeschätzten Grundes und Bodens (MARQUARDT, Röm. Alterth. III, 2. S. 177), wie auch das benachbarte Cappadocien nach Tac. Ann. 2, 42 ein centesimae vectigal von den Früchten zahlte. Es ist nicht etwa mit HUSCHKE, Census der Kaiserz., S. 179. Anm. 386 * aus dem Vorhergehenden *φόρος τῶν σωμάτων* zu *ἐτήσιος* zu ergänzen. Ausserdem zahlten die Syrer auch eine Kopfsteuer wie die Juden, nur eine geringere, wie wir z. B. aus der S. 48 abgedruckten Stelle des Ulpian L. 3. pr. D. de censibus, aus dem Plural Syriae, d. i. Syrien und Palästina, wissen.

beträchtlich. Die Kopfsteuer in ihrer erniedrigenden Form, so dass alle nur als σώματα geachtet wurden und jeder für seinen Kopf, Mann und Frau, eine gleiche feste Summe, gewöhnlich wohl einen Denar, zahlte (vgl. HUSCHKE, Census der Kaiserz., S. 178 ff.), wurde von den Römern überhaupt allen durch Waffengewalt überwundenen Völkern neben der gewöhnlichen Grundsteuer (vectigal) auferlegt, zu des Cicero Zeit allen Provinzen ausser Sicilien und Asien, wie aus Cic. in Verr. 3, 6 hervorgeht, wo dasselbe zugleich als vectigal stipendiarium bezeichnet ist: ceteris (ausser Sicilien) aut impositum vectigal est certum, quod stipendiarium dicitur, ut Hispanis et plerisque Poenarum, quasi victoriae praemium ac poena belli: aut censoria locatio constituta est ut Asiae lege Sempronia. Sofern die Syrer und Juden dem vectigal und dieser Kopfsteuer seit Pompejus unterworfen wurden, nennt sie Cicero de provinc. cons. 5, 10 vectigales ac stipendiarios, wie auch Livius 21, 41 den Karthager Hannibal nennt (vgl. MARQUARDT a. a. O. III, 2. S. 147. 151). Da der städtische Boden der Grundsteuer nicht unterworfen war (HUSCHKE, Census der Kaiserz., S. 107 ff.), so war bei den Städtern in Cilicien, wo Cicero Statthalter war, nach Cic. ad fam. 3, 8. § 5 (eine Stelle, welche HUSCHKE a. a. O. S. 21 Anm. unrichtig deutet; das dort erwähnte tributum steht von der Grundsteuer) die harte Thürsteuer getreten, welche wir nach Joseph. Ant. 19, 6. 3 auch bei den Einwohnern Jerusalems finden. Nach obigem Sprachgebrauch Cicero's nennt Vellejus die jenes Kopfgeld zahlenden Provinzen stipendiariae, z. B. 2, 39, und demgemäss 2, 38 die Provinz Asien bloss tributaria, d. h. nicht stipendiär, ohne sich, wie MARQUARDT a. a. O. III, 1. S. 130 behauptet, ungenau auszudrücken. Besass der Einzelne etwa einen nicht in der Nähe des Hauptortes seines Geschlechts belegenen Acker, so wird er ihn nach S. 45. Anm. 1, wie das beim römischen Census in solchen Fällen statthatte, dort haben angeben müssen, wo er belegen war. Die Controlle war nicht schwer zu bewerkstelligen, da die Aecker nach S. 53 ff. damals, und zwar auch schon in Palästina, wie wir sahen, durch die Agrimensoren

vermessen und verzeichnet waren; über das Nähere vgl. HUSCHKE, Census der Kaiserzeit, S. 88 ff. 199 ff.

Wir gehen daher zur weiteren Frage über, ob überhaupt angenommen werden kann, dass Augustus unter Herodes dem Grossen Judäa ähnlich wie die Rom unmittelbar unterworfenen Provinzen einem Census unterworfen hat. Dies lässt sich aber bei der ausdrücklichen Aussage des Lukas nicht wohl mit Grund bestreiten, da Judäa damals nur dem Scheine nach als Königreich existirte und die Schatzung in Judäa, wie wir sahen, mit besonderer Schonung durch den König selber vollzogen ward. Dass unsere Schatzung wegen ihrer milderen Form gegen diejenige unter Quirinius, durch welche Judäa zur unmittelbaren römischen Provinz ward, im Bewusstsein der Juden zurücktrat, hat Lukas selber angedeutet, wenn er Apg. 5, 37 die letztere trotz Luk. 2, 2 die ἀπογραφή schlechthin genannt hat. Doch müssen wir hier etwas genauer auf die Geschichte Judäa's seit Pompejus eingehen, zumal manche Thatsachen aus derselben, welche auf unsere Frage ein Licht werfen, weniger bekannt und beachtet sind.

Judäa gehörte seit seiner Eroberung durch Pompejus 63 v. Chr. zu den von Rom abhängigen Ländern; es fragt sich aber, in welcher Weise diese Abhängigkeit zu denken ist. Die abhängigen auswärtigen Völker (socii) haben zu dem römischen Volke bekanntlich eine verschiedene Stellung je nach den Bedingungen, unter denen sie in ihr Abhängigkeitsverhältniss eintraten. Sowohl in Hinsicht auf die Besteuerung als auf die politischen Rechte machten die Römer einen Unterschied zwischen den mit Waffengewalt eroberten, zu denen Judäa gehörte, und den durch freiwilligen Anschluss in ihre Gewalt gekommenen Völkern. Da man nach MARQUARDT a. a. O. III, 1. S. 243 bei dem Begriff der provincia als eines im Kriege unterworfenen, von einem römischen Statthalter administrirten, steuerpflichtigen Landes namentlich die financielle Beziehung, in welcher dieselbe nach Cic. Verr. II, 3. § 7 als praedium populi Romani zu betrachten ist, zu betonen hat, so kann man Judäa seit der Eroberung Jerusalems durch Pompejus und auch noch zur Zeit Herodes des Grossen dem

Wesen nach als römische Provinz betrachten, wenn es aus Klugheitsrücksichten auch noch von römisch gesinnten eingeborenen Scheinfürsten, die Rom mit einer gewissen Liberalität unter verschiedenen Titeln einsetzte, verwaltet ward. Der wohlunterrichtete Zeitgenosse des Augustus Strabo (XVII, p. 840; vgl. p. 839) hat derartige tributäre Fürstenthümer wegen ihrer nur scheinbaren Selbständigkeit als Bestandtheile der kaiserlichen *ἐπαρχίαι* bezeichnet. Dass Judäa, weil es sich dem Pompejus erst nach der Eroberung Jerusalems ergeben hatte, sogar noch stärker besteuert ward, als das damals zur Provinz gemachte Syrien und Cilicien, welche Länder weniger widerstanden, haben wir schon aus Appian. Syr. 50 ersehen. Pompejus, welcher damals viele kriegsgefangene Juden, unter ihnen den gefangenen Hasmonäer Aristobulus, den letzten freien jüdischen König, nach Rom abführte, um seinen Triumph zu verherrlichen, machte Jerusalem [1]) tributpflichtig, schlug unter Anderem eine Zahl von Josephus a. a. O. erwähnter sogenannter freier Städte zur Provinz Syrien und liess diese und das unterworfene Judäa, nach Rom zurückkehrend, von seinem Quästor Scaurus verwalten, wobei die Herrschaft [2]) über

---

[1]) Jos. Ant. 14, 4. 4: *Καὶ τὰ μὲν Ἱεροσόλυμα ὑποτελῆ φόρου Ῥωμαίοις ἐποίησεν*; Bell. jud. 1, 7. 6: *τῇ δὲ χώρᾳ καὶ τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐπιτάττει φόρον.* Dass dieser Tribut ein dauernder war, sieht man auch aus App. Syr. 50 und den später anzuführenden Beweisstellen. Bell. jud. 1, 7. 7: *Παραδοὺς δὲ ταύτην* (die *ἐπαρχία Συριακή*) *καὶ Ἰουδαίαν καὶ τὰ μέχρις Αἰγύπτου καὶ Εὐφράτου Σκαύρῳ διέπειν καὶ δύο τῶν ταγμάτων . . . εἰς Ῥώμην ἐπείγετο, τὸν Ἀριστόβουλον ἄγων μετὰ τῆς γενεᾶς αἰχμάλωτον.*

[2]) Vgl. Jos. Ant. 14, 4. 5: *Τήν τε γὰρ ἐλευθερίαν ἀπεβάλομεν καὶ ὑπήκοοι Ῥωμαίων κατέστημεν . . . . καὶ βασιλεία ἡ πρότερον τοῖς κατὰ γένος ἀρχιερεῦσι διδομένη τιμὴ δημοτικῶν ἀνδρῶν ἐγένετο.* Unter den *δημοτικῶν ἀνδρῶν* ist Antipater und seine Nachkommenschaft zu verstehen, wie durch Ant. 14, 16. 4 bestätigt wird, wo Herodes der Grosse im Gegensatze zu den Hasmonäern als einer *δημοτικὸς οἰκία* angehörig bezeichnet wird. Die *δημοτικοί* bilden auch Vit. § 39 den Gegensatz zu denen von priesterlicher Abstammung. Allerdings erhielt der Hasmonäer Hyrkanus von Pompejus noch die *προστασία τοῦ ἔθνους* [er pflegt *ἀρχιερεὺς καὶ ἐθνάρχης* zu heissen], aber jene musste er mit dem Procurator Antipater theilen, welcher factischer

die Juden von ihm scheinbar dem schwachen Hasmonäer Hyrkanus, welcher auf Antrieb des Antipater an ihn sich anschloss, übertragen wurde. Während in Judäa noch fortwährend Unruhen waren, kam 57 v. Chr. der Gefährte des Pompejus Gabinius, der erste Consular, welcher Syrien verwaltete (vgl. Appian. Syr. 50), um die jüdischen Angelegenheiten zu ordnen. Dass Judäa im Wesentlichen durch Pompejus zur Provinz wurde, erhellt namentlich auch, wie MARQUARDT a. a. O. III, 1. S. 184 u. 179 mit Recht hervorhebt, daraus, dass Gabinius das ganze Land nach Joseph. Ant. 14, 5. 4; Bell. jud. 1, 8. 5 in fünf Städtebezirke (conventus, *συνέδρια*) theilte; denn so pflegten die Römer überall zu verfahren, wo sie neue Provinzen organisirten (MARQUARDT a. a. O. III, 1. S. 255. 384 ff. 136 ff.). Später sehen wir Judäa im engeren Sinne, d. h. ohne Galiläa, Peräa und Samarien, in eilf *κληρουχίαι* oder *τοπαρχίαι* — Joseph. Bell. jud. 3, 3. 5 (vgl. 2, 20. 4). Plin. Hist. nat. 5, 14. § 70 — getheilt (ausser Jerusalem, der *κληρουχία* schlechthin, die zehn Toparchien Gophna, Akrabatta, Thamna, Lydda, Emmaus, Pella, Idumäa, Engadi, Herodium und Jericho). Auch die andern Theile des jüdischen Landes waren in Toparchien getheilt. Solche Toparchien wurden von den Römern im Allgemeinen gewiss von Anfang an unter Gabinius eingerichtet. Wir finden unter Herodes dem Grossen z. B. die *τοπαρχία ἡ λεγομένη Βαταναία* Ant. 17, 2. 1. Von den Römern heisst es Gromat. Vet. p. 407. Lachm.: Majores itaque nostri orbem in partibus, partes in provinciis, provincias in regionibus, regiones in locis (*τοπαρχίαι*), loca in territoriis, territoria in agris, agros in centuriis diviserunt (vgl. MARQUARDT, Röm. Alterth. III, 1. S. 215). Uebrigens scheint Judäa auch schon vor der Zeit der Römer unter den Seleuciden in Toparchien getheilt gewesen zu sein: Joseph. Bell. jud. 1, 1. 5 (*Γοφνιτικὴ*

Regent war (Ant. 14, 9. 3. 14, 10. 5. 20, 10. Dio Cass. 37, 16). Antipater hat ihm, wie Josephus Bell. jud. 1, 11. 4 sagt, die Herrschaft (*ἀρχή*) wiedererworben und bewahrt, wie das auch in seinem Interesse war; doch durfte er nach Joseph. Ant. 20, 10 das königliche Diadem nicht wie seine Vorfahren tragen.

τοπαρχία zur Zeit des Antiochus Epiphanes); 1 Makk. 11, 28 (*τοπαρχ.*), vgl. 1 Makk. 11, 34. 10, 30. 38, wo dafür *νόμοι* genannt werden, welche bei den Aegyptern dagegen nach Strab. XVII, 787 in *τοπαρχίαι* zerfielen. Die von Rom bestimmten *τοπαρχίαι* waren kleinere Kreise neben den oben erwähnten grösseren Gerichtssprengeln (conventus), deren Bedeutung bisher noch nicht ermittelt ist, die aber wahrscheinlich zu agrimensorischen, financiellen Zwecken, worauf schon ihr anderer Name *κληρουχίαι* hinweist, in Beziehung standen, wie wir denn auch in der Provinz Asien nach Marquardt, Röm. Alterth. III, 1. S. 134 ff. III, 2. S. 148 derartige namentlich für financielle Zwecke eingerichtete kleinere Bezirke neben den conventus juridici finden. Diese Vermuthung wird auch dadurch bestätigt, dass Jamnia und Joppe a. a. O. von den *τοπαρχίαι* in Judäa ausdrücklich ausgeschlossen werden, da wir wissen, dass Jamnia seit seiner Schenkung an die Kaiserin Julia (Ant. 18, 2. 2. Bell. jud. 2, 9. 1) in financieller Beziehung für sich verwaltet wurde und die arca Liviana bildete, und Joppe auch Ant. 14, 10. 6 von der Steuer an die Römer ausgenommen wird. — Auf Grundlage eines Census führten die Römer wie in Rom aristokratische Verfassungen ein. Dies ist, was Josephus meint, wenn er nach Erwähnung der Organisation jener 5 Städtebezirke (Jerusalem, Gadara, Amathus, Jericho, Sepphoris) Ant. 14, 5. 4 schreibt: *Καὶ οἱ μὲν ἀπηλλαγμένοι τῆς δυναστείας* (Hyrkan war also damals nicht Dynast der Juden) *ἐν ἀριστοκρατείᾳ διῆγον*, und Bell. jud. 1, 8. 5: *εἰς Ἱεροσόλυμα Γαβίνιος Ὑρκανὸν καταγαγὼν καὶ τὴν τοῦ ἱεροῦ παραδοὺς κηδεμονίαν αὐτῷ καθίστησι τὴν ἄλλην πολιτείαν ἐπὶ προστασίᾳ τῶν ἀρίστων .... Ἀσμένως δὲ τῆς ἐξ ἑνὸς ἐπικρατείας ἐλευθερωθέντες, τὸ λοιπὸν ἀριστοκρατίᾳ διωκοῦντο* (vgl. auch Ant. 20, 10). Diese der Monarchie der Hasmonäer folgende, von jetzt an auf Timokratie beruhende aristokratische Verfassung der Juden ist, wie hier nur angedeutet werden kann, bisher fast gar nicht beachtet oder doch nur als ein Vorübergehendes betrachtet worden, obwohl sie auch in anderer Beziehung für die spätere jüdische Entwicklung Manches erklären hilft, z. B. den

verhältnissmässig grossen Einfluss der an Zahl geringen, aber reichen Genossen der sadducäischen Partei, während letztere beim Volke nur wenig Beifall hatte. Dass durch Gabinius den Juden ein Tribut auferlegt wurde, der damals regulirt zu sein scheint, sagt auch Dio Cassius 39, 56, und zwar waren die Einkünfte Roms nicht bloss in Syrien, sondern auch in Judäa an römische publicani [1]) (τελῶναι) verpachtet, welche bei ihrer Eintreibung Schwierigkeit fanden und von dem Statthalter Gabinius nicht hinreichend unterstützt zu sein scheinen. Darüber, wie die financielle Verwaltung bei unterjochten Völkern von Seiten Roms zu geschehen pflegte, vgl. MARQUARDT a. a. O. III, 2. S. 139 ff. Führen wir nun noch andere Gründe an, welche unsere Ansicht über die Unterwerfung der Juden durch Pompejus bestätigen! Ausser den aus Josephus bereits citirten Stellen, namentlich Jos. Ant. 14, 4. 5, wird der Verlust der jüdischen Freiheit von diesem Schriftsteller immer, auch in der spätesten Zeit, von der Zeit des Pompejus datirt (Bell. jud. 2, 16. 4 contr. Ap. 2, 11) und auch Marcus Antonius bezeichnet die Herrschaft des Hyrkanus in zwei Edicten bei Josephus Ant. 14, 12. 4 u. 5 als eine ἐπαρχία der Römer. Dasselbe erhellt auch aus vielen unterrichteten nichtjüdischen [2]) Schriftstellern. Das Grundgesetz, durch welches

[1]) Rücksichtlich Judäa's wird das namentlich von Cicero de provinc. cons. 5, 10 bestätigt: Jam vero publicanos miseros tradidit (Gabinius) in servitutem Judaeis et Syris. — Statuit ab initio et in eo perseveravit, jus publicano non dicere: pactiones sine ulla injuria factas rescidit, custodias sustulit: vectigales multos ac stipendiarios liberavit. Cicero klagte bekanntlich den Gabinius, welcher von Pompejus und Cäsar geschützt wurde, wegen seiner Verwaltung der Provinzen an, vgl. auch Dio Cass. 39, 59. 62. 63. Ferner Cic. pr. Flacco 28: terra eorum (Judaeorum) elocata.

[2]) Tac. Hist. 5, 9. Strabo XVI, p. 762. 763. 765. Dio Cassius 37, 15. 16. 20. 38, 18. Appian. Syr. 49. 50. Mithrid. 106. 117 (besonders ausführlich). Liv. Epit. 162. Ammian. Marc. 14, 8. 12: Verum has quoque regiones pari sorte Pompejus Judaeis domitis et Hierosolymis captis in provinciae speciem rectori delata jurisdictione formavit. Sulpic. Sever. Chronic. 2, 26: Hyrcano jus pontificatus restituit (Pompejus): imposito Judaeis stipendio procuratorem eis Antipatrum quendam Ascalonitem praeposuit. Auch Augustus hat im Monum. Ancyr. Judäa nicht als eine

Judäa dem römischen imperium damals unterworfen wurde, muss nach römischer Sitte (vgl. MARQUARDT a. a. O. III, 1. S. 244) im Allgemeinen fortgedauert haben, wie dies von den damals von Pompejus gegebenen Grundgesetzen Dio Cass. 37, 20 bis zu des genannten Historikers Zeit hin auch ausdrücklich ausgesagt ist. Der weitere Gang der Entwicklung ist für Judäa der, dass, nachdem die einheimische hohepriesterliche Dynastie der Hasmonäer als solche gleich Anfangs gestürzt ist, das halbjüdische idumäische Geschlecht des Antipater durch die Gewandtheit und die bedeutenden kriegerischen Dienste, welche seine Häupter den jedesmaligen römischen Machthabern leisteten, zu immer grösserem Ansehen gelangte, so dass Herodes der Grosse auf Antrieb des Antonius vom römischen Senate sogar zum Könige gemacht wurde. Wie sehr aber die Verhältnisse Judäa's bis zu Herodes dem Grossen sogar noch von den syrischen Statthaltern abhängig waren, sieht man z. B. aus Joseph. Bell. jud. 1, 8. 7—9. 1, 9. 2. 1, 10. 7. 1, 11. 3. 6. vgl. Ant. 14, 6—9. Ueber die politischen Verhältnisse des jüdischen Landes zur Zeit Cäsar's haben wir bei Josephus genauere Berichte, aus denen wir hier das Wichtigere mittheilen wollen. Antipater, dessen Rath bei Ordnung der jüdischen *πολιτεία* schon bei Gabinius nach Joseph. Bell. jud. 1, 8. 7. Ant. 14, 6. 4 sehr entscheidend gewesen war, war bereits damals, wie auch aus Ant. 14, 8. 1 und 14, 8. 3 hervorgeht, *ἐπιμελητὴς τῶν Ἰουδαίων*. Julius Cäsar, welchem er durch seine militärischen Dienste im Kampfe mit Pompejus sehr

---

erst von ihm erworbene Provinz angeführt und eben so wenig der zeitgenössische Lobredner der Cäsaren Vellejus Paterculus, welcher Hist. 2, 38 u. 39 in seinem sonst genauen Verzeichniss der allmälig hinzugekommenen römischen Provinzen Judäa dem Augustus nicht zuweist, sondern dieses höchst wahrscheinlich unter Syria begreift, welches ib. 2, 37 unter Pompejus facta est stipendiaria, wobei zu beachten ist, dass der letztere terminus mit dem andern in populi Romani potestatem oder in formulam provinciae redigi (vgl. 2, 38) correlat gebraucht wird. Auch die sogenannten freien Städte Judäa's, welche nach Joseph. Ant. 14, 4. 5 einen Theil der syrischen Provinz bildeten, wurden damals stipendiär (MARQUARDT a. a. O. III, 1. Anm. 1247).

nützlich gewesen war, belohnte ihn mit dem römischen Bürgerrechte und der Abgabenfreiheit [1]) (ἀτέλεια), sowie damit, dass er dem Hyrkan mit Rücksicht auf ihn, dem es natürlich nur lieb sein konnte, einen gefügigen Hohenpriester zu haben, die ἀρχιερωσύνη beliess (Bell. jud. 1, 9. 5); als er aber von dem Hasmonäer Antigonus, dem Sohne des Aristobulus, angeklagt ward, liess Cäsar ihm die Wahl nach einer δυναστεία, wie er sie wolle, und da Antipater die Bestimmung derselben jenem überliess, so machte er ihn zum ἐπίτροπος von ganz Judäa (πάσης Ἰουδαίας), und verstattete ihm, die von Pompejus zerstörten Mauern Jerusalems wieder aufzubauen (Bell. jud. 1, 10. 3. Ant. 14, 8. 5). Von besonderer Wichtigkeit sind namentlich mehrere von Cäsar zu Gunsten der Juden erlassene Decrete (Joseph. Ant. 14, 10). Das späteste derselben und zugleich das ausführlichste, Ant. 14, 10. 6, fällt in's [2]) Jahr 711 u. c., die beiden Edicte a. a. O. § 5 u. 7 ein Jahr früher in's fünfte Consulat Cäsar's 710 u. c. Den Hauptpunkt bilden die von den Juden an Rom (incl. des bisherigen Zehnten für Hyrkan) abzuhaltenden Leistungen, wogegen von keinem römischen Feldherrn [3]) Hülfstruppen auf dem Gebiete der Juden aufgebracht werden und keine Soldaten die Gelder derselben sei's

---

1) Es war nach Ant. 14, 8. 3 eine ἀτέλεια πανταχοῦ, d. h. sowohl in den Provinzen, als auch in Italien, vgl. dazu Huschke, Ueber den Census der Kaiserzeit, S. 199 ff. Auch sie setzt römische Steuern in Judäa voraus. Ausdrücklich erwähnt werden letztere in einer Rede des Julius Cäsar bei Dio Cass. 38, 38.

2) Cäsar heisst hier nämlich αὐτοκράτωρ τὸ δεύτερον. Zum imperator (im eminenten Sinne) und dictator perpetuus hatte man ihn aber 710 u. c. ernannt (Dio Cass. 43, 44. 45. Suet. Caes. 76; vgl. Hoeck, Röm. Gesch. I, S. 190 ff.).

3) Die Juden waren nicht vom Kriegsdienste befreit und hatten auch den Römern in geeigneten Fällen Hülfstruppen, aber unter eigenen Führern zu stellen, wie das aus der jüdischen Geschichte jener Zeit allgemein bekannt ist. Aber aus Rücksicht gegen ihre religiösen Bedenken ward ihnen erlassen, unmittelbar unter römischen (heidnischen) Fahnen zu dienen, vgl. Ant. 14, 10. 8. 14, 10. 12—14, und den römischen Feldherren verboten, im heiligen Lande selber Hülfstruppen auszuheben. Die Berücksichtigung der religiösen Eigenthümlichkeit der Juden überhaupt und namentlich in dieser Beziehung war unstreitig eines der

für Winterquartiere oder unter einem andern Namen eintreiben sollten. Ihren künftigen Erwerb sollen sie behalten. Gewisse öffentliche Einnahmen werden Hyrkanus und den Juden bestätigt und näher bestimmt. Dann heisst [1]) es: „es sollen auch die alten Rechte (τὰ ἀπ' ἀρχῆς δίκαια), so viele unter einander zwischen Juden und den Oberpriestern und den Priestern waren (vgl. § 2—5), und die Wohlthaten (τά τε φιλάνθρωπα) bleiben, so viele sie durch den Beschluss des Volkes und des Senates hatten". Also die den Juden bei ihrer Unterwerfung von Seiten Roms vor Allem rücksichtlich ihrer politischen Existenz gewährten Concessionen sind keine Rechte (δίκαια), sondern wie bei allen vom Schwerte unterworfenen Nationen nur (widerrufliche) Wohlthaten (φιλάνθρωπα), wie hier absichtlich als drohender Vorbehalt hervorgehoben wird. Am Schluss wird dem Hyrkan und seinem Hause sowie seinen Gesandten bei den römischen Spielen ein Sitz unter den Senatoren und nach geschehener Einführung durch den Dictator oder magister equitum die Befugniss, unter dem Privilegium einer binnen 10 Tagen nach gefasstem Senatsbeschluss erfolgenden Antwort im Senate aufzutreten, eingeräumt, was unstreitig namentlich auch von der Befugniss gemeint ist, sich vorkommenden Falls vor dem römischen Senate, der damit als seine obere Instanz bezeichnet ist, zu rechtfertigen. Besonders lehrreich ist auch, was über die Abgaben der Juden an Rom im Anfange jener Stelle gesagt wird. Hiernach sollten sie (abgesehen von Joppe) jährlich (κατ' ἐνιαυτόν) mit Ausnahme des siebenten oder Sabbat-Jahres, weil man dann nicht ernte, eine Kopf-

---

Hauptmotive, warum ihnen von Rom aus noch längere Zeit eine gewisse Selbständigkeit gelassen wurde. Schon Sextus Cäsar machte Herodes wieder zum στρατηγός von Cölesyrien und Samarien (Bell. jud. 1, 10. 8), was vor Kurzem zur Provinz Syrien geschlagen war, und wohl nicht bloss wegen seiner persönlichen Eigenschaften und um gegen das Verfahren des Sanhedrin in Jerusalem zu demonstriren.

[1]) μένειν δὲ καὶ τὰ ἀπ' ἀρχῆς δίκαια, ὅσα πρὸς ἀλλήλους Ἰουδαίοις καὶ τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ τοῖς ἱερεῦσιν ἦν, τά τε φιλάνθρωπα, ὅσα τοῦ τε δήμου ψηφισαμένου καὶ τῆς συγκλήτου ἔσχον. Dasselbe φιλάνθρωπα kommt Diodor. 32, 6 von den den unterworfenen Karthagern gewährten Bedingungen vor.

steuer und im zweiten [1]) Jahre (nämlich des Sabbatjahrcyclus oder eines siebenjährigen Steuerkreises, also alle 7 Jahre einmal) als Grundsteuer in Sidon den vierten Theil des Gesäeten zahlen. Schon Cicero erwähnt in der S. 73. Anm. 1 citirten Stelle vectigales und stipendiarios in Judäa, behauptet also eine doppelte Steuer, Grund- und Kopfsteuer, wie bei allen mit Waffengewalt unterworfenen Völkern. Im Edict Ant. 14, 10. 5 wird für „im zweiten Jahre des siebenjährigen Cyklus" „im zweiten Jahre der Verpachtung" (τῆς μισθώσεως) gesagt. Also sahen die Römer Judäa in Folge der Eroberung als ihr praedium an, das sie (vgl. S. 73. Anm. 1) den Juden zu einem gewissen Zins in Pacht gaben. Das zweite Pachtjahr entsprach dem zweiten Jahre des siebenjährigen Cyklus, da im Sabbatjahr, wo in Judäa nicht geerntet wurde, die Römer keine Steuern erhoben, also das Land gleichsam unverpachtet blieb. Nach Tract. Baba mezia c. 9, § 10 ward bei den Juden gewöhnlich bis zum Sabbatjahr verpachtet. Nach c. 9, § 7 a. a. O. ward ein Acker jährlich um 10 Kor verpachtet. Wie aus dem hinzugefügten [2]) μήτε ἐργαλαβῶσί τινες a. a. O.

---

[1]) Vgl. S. 67. Anm. 2 und meine Chronol. Synopse, S. 94. Auffallender Weise verstehen Huschke, Census zur Geburt Jesu, S. 110 und Marquardt a. a. O. III, 1. S. 183 das ἐν τῷ δευτέρῳ ἔτει, das doppelte ἵνα u. s. w. übersehend, nur eine jährlich, mit Ausnahme des Sabbatjahres, zu zahlende Grundsteuer, bestehend in dem vierten Theil des Gesäeten. Nach dem etwas älteren Edict Ant. 14, 10. 5 sollen die Juden alle 7 Jahre von dem Einkommen (sc. einer Steuerhufe, über welche Huschke, Census der Kaiserz., S. 89 zu vergleichen ist) einen κόρος (10 Epha) entrichten; hier ist die Grundsteuer weniger zweckmässig fixirt, während sie in dem etwas späteren Edicte je nach dem mehr oder weniger günstigen Ertrage vereinbart ist, wie das auch nach dem Appian. Bell. civ. 5, 4 erwähnten Edicte Cäsars für Asien der Fall ist. Dieses setzt bereits Ackervermessungen und eine entwickelte Steuergesetzgebung voraus, wie sie bei der Regulirung eines Census durch Gabinius natürlich ist. Uebrigens hatten die Juden schon zur Zeit der Herrschaft der Seleuciden ähnliche Steuerverhältnisse und namentlich auch eine Kopfsteuer (vgl. den Art. „Abgaben" in Winer's bibl. Realwörterb.).

[2]) Josephus a. a. O.: ὅπως τε Ἰουδαίοις ἐν τῷ δευτέρῳ τῆς μισθώσεως ἔτει τῆς προσόδου κόρον ὑπεξέλωνται καὶ μήτε ἐργολαβῶσί τινες μήτε φόρους τοὺς αὐτοὺς τελῶσιν.

hervorgeht, sollte Niemand Gewinn davon haben, wie das der Fall war, wenn die praedia der Provinzen von den Censoren in Rom an Meistbietende aus dem Ritterstande verpachtet wurden, die dann ihre Unterpächter u. s. w. hatten und die Provinzen furchtbar aussogen. Während also die an Rom fälligen Steuern Judäa's unter Gabinius nach gewöhnlicher römischer Sitte in Rom selber an den Meistbietenden verpachtet waren, wurde ihre Beitreibung durch jenes Edict Julius Cäsar's zur Erleichterung den dortigen Provincialen überlassen. Cäsar bewies hier consequent nur dieselbe milde Verwaltungsmaxime, welche er nach App. [1] de bell. civ. 5, 4 auch der Provinz Asien angedeihen liess, eine Einrichtung, die sich [2] in der Provinz Sicilien sogar noch früher fand. Die gewöhnliche Vorstellung der Commentare und selbst der Artikel „Zöllner" in WINER's Bibl. Realwörterb. und HERZOG's Real-encyklop., dass die *τελῶναι* [3] der Evangelien Unterpächter und

---

1) *Τῶν δὲ ταῦτα παρὰ τῆς βουλῆς μισθουμένων ἐνυβριζόντων ὑμῖν καὶ πολὺ πλείονα αἰτούντων Γάϊος Καῖσαρ τῶν μὲν χρημάτων τὰ τρίτα ὑμῖν ἀνῆκεν, ὧν ἐκείνοις ἐφέρετε, τὰς δὲ ὕβρεις ἔπαυσεν· ὑμῖν γὰρ τοὺς φόρους ἐπέτρεψεν ἀγείρειν παρὰ τῶν γεωργούντων.*

2) HUSCHKE, Ueber den Census zur Kaiserzeit, S. 15 u. 19.

3) Das Richtige hat HUSCHKE a. a. O., S. XI, nur dass ihm die Beweisstelle aus Josephus unbekannt geblieben ist. Juden waren z. B. der Joseph. Bell. jud. 2, 14, 4 erwähnte eifrige Zöllner Johannes und der Apostel Matthäus (vgl. Matth. 18, 17, wo der Heide [*ἐθνικός*] noch neben dem Zöllner genannt wird). Dasselbe erhellt, wenn der Statthalter Quirinius nach Ant. 17, 12. 5 die Güter des Archelaus (*τὸν οἶκον τ' Ἀρχ.*) an Ort und Stelle verpachtet. Abgesehen von ihrer mit ihrem Geschäft zusammenhangenden Unbeliebtheit und der Habsucht und Unsittlichkeit, welche den Zöllnern bei allen Völkern vorgeworfen wurde (vgl. die oben erwähnten Artikel „Zöllner" bei WINER und HERZOG), so waren sie bei den Juden zur Zeit Jesu besonders auch deswegen verhasst, weil sie dem Interesse der Fremdherrschaft dienten, indem sie das heilige Land als praedium Roms behandelten, während nach dem Gesetze 5 Mos. 17, 15 kein Fremder oder Heide über das heilige Volk Jehova's herrschen sollte. Zu solchen Fremden wurde übrigens selbst die Herodische Dynastie und sogar der sonst wegen seines Haltens am jüdischen Gottesdienste vergleichsweise verehrte Agrippa I. (Ant. 19, 7. 3) von den jüdischen Eiferern gerechnet.

Diener der römischen publicani seien, ist daher zu verwerfen, und eben so wenig sind die Zöllner in Judäa vornämlich als Heiden zu denken, sondern sie bestanden aus Juden und Heiden, zumal jene das beim jüdischen Volke besonders anrüchige Amt leicht gemieden haben werden. Nach dem Tode Cäsar's wurden die von ihm erlassenen obigen Edicte unter dem Consulate des Marcus Antonius und Publius Dolabella nach Joseph. Ant. 14, 10. 9 sqq. vom römischen Senate und später nach Besiegung des Cassius und Brutus wieder von Marcus Antonius nach Joseph. Ant. 14, 12. 3 bestätigt, so zwar, dass die den Juden gewährten Privilegien auch hier als aus Gnaden (φιλανθρώπως) gegeben bezeichnet werden (vgl. auch 16, 2. 4 χάριτας). Von dieser Beschaffenheit war das Abhängigkeitsverhältniss Judäa's von Rom bis auf Herodes den Grossen; ist in demselben dadurch, dass Letzterer zum König der Juden wurde, Etwas verändert? Es ist das nicht anzunehmen, da Antonius, durch dessen Protection er König ward, erst eben die Edicte Cäsar's und namentlich auch die oben genannten Abgaben der Juden bestätigt hatte. Jedenfalls würde die Aenderung nichts Wesentliches betreffen, wie man schon daraus sehen kann, dass aus dieser Zeit bei Josephus keine römischen Edicte mehr angeführt werden, durch welche die Stellung des jüdischen Volks Rom gegenüber wäre gehoben worden. Es erhellt dies aber, abgesehen von den S. 70 ff. angeführten Beweisstellen, auch daraus, dass Herodes nicht aus eigenen oder des jüdischen Volkes Gnaden König wurde, sondern, nachdem er wie früher sein Vater Antipater sich schon länger durch seine Dienste unter den Römern empfohlen hatte, durch die Gnade des römischen Senats und gegen Erlegung bestimmter Abgaben, als er vor den Parthern, welche den Hasmonäer Antigonus unterstützten, fliehend in Rom Hülfe suchte, in welcher Würde er durch die Eroberung Jerusalems im Jahre 37 v. Chr. von Sosius, dem Legaten des Antonius, befestigt werden musste (Joseph. Ant. 14, 16. 4). Herodes gehörte, freilich als der angesehenste, zu den abhängigen Titularkönigen, welche über die unterworfenen Völker besonders im Orient von den Römern in ihrem Interesse als solche

wieder eingesetzt oder erst neu eingesetzt wurden, wie denn auch Vellejus Paterculus Hist. 2, 40 sagt, dass der von Pompejus überwundene Mithridates, abgesehen von dem parthischen, noch der einzige König sui juris gewesen sei. Judäa war damals ein Rom unterworfenes Territorium, welches nach dessen Willen, um mich eines von Augustus im Monument. Ancyr. [1]) gebrauchten Ausdrucks zu bedienen, Herodes als König unter gewissen Bedingungen nur besass (possidebat) und welches ihm in jedem Augenblick wieder genommen werden konnte. Bei Suet. Octav. 48 heissen solche nach dem Kriegsrechte verfallene Reiche „regna reddita“. Dass er dasselbe nur gegen bestimmte Steuern [2]) erhalten hatte, wird uns auch ausdrücklich berichtet. Eine gute Illustration über seine staatsrechtliche Stellung zu Rom haben wir an der Thatsache, dass Antonius ohne weiteres ihm und dem Könige Aretas einen nicht geringen Theil ihres Gebietes nach Ant. 15, 4. 1 u. 2 vgl. 15, 4. 4 wieder nimmt, um es der Kleopatra zu schenken. Beide hatten als jährliche Pacht ein Pauschquantum von 200 Talenten an die letztere zu zahlen. Zugleich erhellt aus der Rede [3]) des Herodes an die Juden Ant. 15, 5. 3, was wir schon wissen, dass diese damals Kopf- und Grundsteuer zahlten, wenn er hier spricht: „Gleichwohl wäre es geziemend, dass die Juden keinem der Lebenden (*μηδενὶ τῶν ὄντων*) Schoss (Kopfsteuer) oder eine Quote des Bodens entrichten; wenn es aber nun doch geschieht, so doch nicht für diese (Araber),

---

1) Mommsen a. a. O. Lat. 5, 31 sqq.: Provincias omnis quae trans Hadrianum mare vergun[t] [a]d orien[te]m Cyrenasque jam ex parte magna regibus eas possidentibus .... reciperavi. Wegen des juristischen Unterschiedes zwischen possessio und heredium in diesem Falle vgl. Marquardt, Röm. Alterth. III, 1. S. 317.

2) Appian. Bell. civ. 5, 75: *Ἵστη δέ πη* (Antonius) *καὶ βασιλέας, οὓς δοκιμάσειεν, ἐπὶ φόροις ἄρα τεταγμένους, Πόντου μὲν Δαρεῖον . . . Ἰδουμαίων* [*Ἰουδαίων*?] *δὲ καὶ Σαμαρέων Ἡρώδην.*

3) *Καίτοι γε ἄξιον ἦν μηδενὶ τῶν ὄντων Ἰουδαίους φόρον ἢ τῆς χώρας ἀπόμοιραν τελεῖν, εἰ δ' οὖν, ἀλλ' οὐχ ὑπὲρ τούτων, οὓς αὐτοὶ σεσώκαμεν κ. τ. κ.* Zu dem Imperfect *ἦν* vgl. Matth. 26, 24. 2 Petr. 2, 21. Winer, Gr. Gramm., § 41, a. 2. § 42, 2. Krüger, Gramm. § 54, 10. Anm. 1.

welche wir selber gerettet haben (nämlich als Bürgen für sie eintretend) u. s. w." Der Geschichtschreiber Josephus charakterisirt den Herodes gegenüber den von der Regierung abtretenden Hasmonäern, welche wegen ihres Geschlechts und der hohenpriesterlichen Würde und der Thaten ihrer Vorfahren für das jüdische Volk angesehen waren, Ant. 15, 4. 1 als einen solchen, welcher von plebejischer Familie war und aus einem Geschlechte von Privatpersonen, welches den Herrschern (dem gebietenden Rom) gehorchte. Es war die Maxime des klugen Antipater und überhaupt der Herodier, sich durch Gehorsam gegen die römischen Gebieter ihre Herrschaft zu sichern, wer auch gerade das römische Staatsruder führte; denn in der That hatten sie keinen weiteren Rechtstitel als die Gnade des gebietenden Rom. Nach der Besiegung seines Beschützers Antonius durch Augustus legte Herodes seine Königskrone zu den Füssen des Imperators nieder, um sie in Folge seiner freimüthigen Rede durch dessen Huld wiederzuempfangen (Joseph. Ant. 15, 6. 6). Durch Geldleistungen, Tapferkeit, Klugheit und Schmeicheleien mancherlei Art wusste er sich den Römern, besonders zunächst dem Antonius und dann dem Augustus und seinem *alter ego*, dem kriegstüchtigen Agrippa, zu empfehlen, in der Erkenntniss, dass zumal bei dem Hass eines grossen Theiles des jüdischen Volkes gegen seine untheokratische Gewaltherrschaft der festeste Anschluss an Rom für ihn geboten sei, und seine Unterwürfigkeit wurde ihm Zeit seines Lebens durch Länderzuwachs und ausserordentliche Gunstbezeigungen von dem Kaiser gelohnt. Wie Herodes der Grosse Nichts unterliess, um Augustus und Agrippa, welcher 731—741 u. c. Präfect des ganzen Orients war, als die Höherstehenden [1]) (*κρείττονας*) zu ehren (Ant.

[1]) Den Ausdruck *κρείττων*, welchen Josephus Ant. 16, 5. 4 vgl. 15, 10. 2. Bell. jud. 7, 10. 1 gebraucht, hat auch Dio 39, 55 in ähnlichem Sinne. Agrippa war damals Stellvertreter des Kaisers im Orient, Joseph. Ant. 15, 10. 2 (*τοῦ πέραν Ἰονίου διάδοχος Καίσαρι*), und hatte als solcher Judäa und Syrien unter sich, wohin er nach Dio 53, 32 Legaten (*ὑποστρατήγους*) sendet. Ueber seine Machtbefugniss vgl. Mommsen, Res gest. Div. Aug., p. 113 sqq. Uebrigens scheint mir der von Mommsen

15, 8. 1. 15, 9. 3. 5. 16, 5. 4), so mag Josephus bei der grossen geistigen Bedeutung und Thatkraft des Herodes und der Wichtigkeit seiner Dienste wie wegen seiner unterwürfigen Verehrung des Kaisers nicht so sehr Unrecht mit der Behauptung haben, dass Herodes nach Agrippa, mit welchem er auch sehr vertraut war, dem Kaiser am nächsten gestanden habe (Bell. jud. 1, 20. 4. Ant. 15, 10. 2 u. 3. 16, 2). Gleichwohl ist aus Josephus bekannt, dass Herodes, wenn ihm auch in seiner Sphäre viel nachgesehen wurde, ohne des Kaisers Genehmigung doch Nichts von allgemeinerer Wichtigkeit thun, seine eigenen Söhne [1]) nicht richten, kein gültiges Testament [2])

---

erst in die damalige Zeit gesetzte Legat in Syrien (*ὁ τότε ἡγεμονεύων*) Varro, welchen Josephus schon vor Agrippa Ant. 15, 10. 1 und Bell. jud. 1, 20. 4 um die Zeit der *πρώτη Ἀκτιάς* erwähnt, und welcher als Nichtconsular bekanntlich Schwierigkeiten macht, nicht Statthalter von ganz Syrien, sondern nur Legat von Cölesyrien gewesen zu sein, welches auch sonst Syrien (z. B. im apokryph. Esra 6, 3 vgl. 7, 1. Ant. 12, 4; vgl. Winer, Bibl. Realwörterb. im Art. „Cölesyrien") heisst und wo wir auch sonst in jener Zeit (1 Makk. 10, 69. 2 Makk. 8, 8. Ant. 14, 9. 5. Bell. jud. 1, 7. 7. 8, 10. 8) besondere Legaten finden. Für die abhängige Stellung Herodes des Grossen zu Agrippa und Augustus ist auch Ant. 16, 2 instructiv. Wir sehen ihn hier, nachdem Agrippa bei ihm in Palästina gewesen ist, diensteifrig ihm nach Kleinasien folgen und unter Anderem einer Sitzung mit römischen Magistraten und abhängigen Dynasten als Beisitzer (*σύνεδρος*) unter dem Präsidio des Agrippa beiwohnen. Der Rhetor Nikolaus hält zu Gunsten der dortigen Juden eine Rede, in welcher er § 4 die römische Oberleitung der einzelnen Gemeinwesen des orbis (*ἡ προστασία τῆς ὑμετέρας ἀρχῆς*) und die Anhänglichkeit des Herodes an das Haus der Cäsaren, welchem auch Agrippa angehörte (*πρὸς τὸν ὑμέτερον οἶκον*), seine Treue, Ehrerbietung und Bereitwilligkeit zu jeglicher Leistung (*ποίᾳ δὲ χρείᾳ μὴ εἰς πρῶτον ὁρᾷ;*), wozu vor Allem die Zahlung des festgestellten Tributs zu rechnen ist, hervorhebt.

[1]) Besonders instructiv ist die Ant. 16, 11. 1 erwähnte kaiserliche Zulassung der Rechtsverfolgung zweier seiner Söhne, worin dem Herodes die Zusammensetzung und der Ort des Gerichts Berytus, „wo Römer wohnen", bezeichnet werden, sofern Beides ohne Zweifel vom Kaiser zugleich mit Rücksicht darauf angeordnet ward, dass die Herodier seit Antipater durch Cäsar, wie wir sahen, das römische Bürgerrecht besassen, vgl. auch den Process des Antipater Ant. 17, 5 u. 7.

[2]) Herodes hebt selber in seinem Testamente hervor, dass seine Festsetzungen besonders über die Thronnachfolge nur durch Genehmigung

machen, keinen Krieg anfangen durfte. Als er einmal ohne Roms Willen Krieg zu beginnen schien, aber beim Kaiser verläumdet war, wie sich später aus seiner Verantwortung vor ihm ergab, da er die syrischen Oberbeamten befragt hatte (Ant. 16, 10. 9 vgl. 16, 9. 2), schrieb er ihm nach Ant. 16, 9. 3 einen strengen Brief [1]) des Inhalts, dass, während er ihn einst als Freund (φίλος) behandelte, er ihn jetzt als Untergebenen (ὑπήκοος) behandeln werde; er liess ihn hier fühlen, dass er eigentlich oder staatsrechtlich sein ὑπήκοος sei, und dass er ihn nur aus Gnade als φίλος behandelt habe, worauf er für die Zukunft nicht mehr zu rechnen habe. Die Abhängigkeit Judäa's und der Herodier von Rom erhellt ferner aus den damals geschlagenen jüdischen Münzen. Das Recht, die Münzen zu schlagen, ist ein charakteristisches Zeichen der Landeshoheit (Matth. 22, 20. Mark. 12, 16. Luk. 20, 24). Nun sind sämmtliche Münzen Herodes des Grossen und seiner Söhne, von denen viele erhalten sind, von Bronce, nicht von Gold oder Silber, woraus man [2]) zumal bei dem Reichthum des Herodes mit Recht schliesst, dass der römische Senat ihm bei seiner Ernennung zum König das Prägen in Silber nicht gestattet habe, wie denn dieses unter dem Kaiserthum nur einzelnen Städten erster Klasse wie Alexandria in Aegypten,

---

des Kaisers gültig würden, und darin stimmen alle Parteien der Juden überein: Ant. 17, 8. 2 u. 4. 17, 9. 5 u. 6. Der von Herodes zum Könige designirte Archelaus ward nach längerer Erwägung, obwohl er selbst bittend seine Sache in Rom dem Kaiser anheimstellte, von diesem vorläufig nur zum Ethnarchen ernannt, weil er sich vorschnell gewisse königliche Ehren und Rechte halb und halb schien angemasst zu haben (Ant. 17, 11. 4 vgl. 17, 9. 5. 17, 11. 2). Doch mag Augustus schon damals daran gedacht haben, Judäa zur unmittelbaren römischen Provinz zu machen, worum Augustus damals wie schon früher von einer starken antiherodianischen jüdischen Partei Ant. 17, 11. 2 gebeten wurde, und was nicht lange darauf 6 n. Chr. unter Verbannung des Archelaus nach Vienne in Gallien Ant. 17, 13. 2 geschehen ist.

1) ὅτι πάλαι χρώμενος αὐτῷ φίλῳ νῦν ὑπηκόῳ χρήσεται. Ueber die φίλοι der Kaiser vgl. Marquardt, Röm. Alterth. II, 3. S. 231, ferner Ant. 17, 9. 6 und über Agrippa I. S. 27. Anm.

2) Cavedoni, Bibl. Numismatik (übersetzt von Werlhof), S. 54; Marquardt, Röm. Alterth. III, 2. S. 28 u. 175. Anm. 926.

Antiochia in Syrien u. s. w. und einigen Königen wie denen von Thracien und vom Bosporus zugestanden wurde. Es findet sich ferner keine Münze mit dem Bilde (εἰκών) Herodes des Grossen, sondern nur mit der Inschrift seines Namens. Es ist aber gewiss, dass eben jenes Bild den in dem betreffenden Jahre regierenden [1]) Landesherrn bezeichnet und, wenn es bei der genannten Person fehlt, dessen dermalige landesherrliche Gewalt läugnet, wesshalb Christus a. a. O. wie nach der Inschrift so auch nach dem auf dem Denar befindlichen Bilde fragt. Um nun der daraus sich ergebenden Folgerung zu entgehen, dass dem Herodes vom römischen Senat auch das Prägen von Münzen mit seinem Bilde untersagt sei, könnte man diese Thatsache, wie wohl geschehen ist, aus dem religiösen Abscheu der Juden vor den Bildern von Menschen und Thieren nach 2 Mos. 20, 4. 5 Mos. 4, 15 ff. 5, 16—18 erklären wollen. Aber, abgesehen auch davon, dass im alttestamentlichen Grundtexte nur die bildliche Darstellung Gottes und dessen Verehrung unter einer bildlichen Gestalt ausser eigentlichem Götzendienst aus nahe liegenden Gründen untersagt ist, so ist zwar zuzugeben, dass besonders die orthodoxe pharisäische Partei aus Furcht vor allem ausländischen und möglicher Weise götzendienerischen Wesen auch bei profanen Bauten oder Zwecken bloss dem Schmucke dienende Statuen und Rundbilder von Menschen und gewissen Thieren, wie wir aus Josephus sehen, als ungesetzlich möglichst gemieden [2]) hat. Aber eine solche Scrupulosität zeigte sich keineswegs bei allen Juden, und vornehmlich nur in Betreff der Heilighaltung des Tempels und dann Jerusalems, der heiligen Stadt, und wo es sich um eigentlich Götzendienerisches handelte, in welche

---

[1]) Niebuhr, Kleine historische und philologische Schriften I, S. 251. Meine Chronol. Synopse, S. 456. Hier ist diese Erscheinung zunächst mit Bezug auf die Münzen der Seleuciden, die lange Zeit Judäa besassen, besprochen, wo es im grössten Interesse der Chronologie ist, darauf zu achten, ob die betreffenden Fürsten mit oder ohne Bildniss genannt werden; vgl. auch meinen Artikel über die verschiedenen „Antiochus" in Herzog's Realencyklop. f. prot. Theologie.

[2]) Vgl. den Artikel „Bilder" in Herzog's Realencyklopädie.

Kategorie auch die Statuen und die Brustbilder [1]) der Kaiser z. B. an den Fahnen, weil sie adorirt wurden, nicht aber die gewöhnlichen Kaiserbilder der Münzen gehörten. Am wenigsten

---

[1]) *προτομαὶ Καίσαρος* Joseph. Ant. 18, 3. 1, wo bemerkt wird, dass vor Pilatus kein römischer Präfect, die religiöse Scheu der Juden beachtend, mit den kaiserlichen Brustbildern an den Fahnen in die Stadt, d. h. Jerusalem, eingezogen sei und jene Bilder auf die tumultvollen Protestationen der Juden nach Cäsarea gebracht wurden; vgl. auch Ant. 18, 5. 3. Bell. jud. 1, 33. 2. Dass sie nicht als blosse Menschenbilder, sondern weil sie ein Gegenstand der Adoration (*σέβειν, τιμᾶν*) waren, zurückgewiesen wurden, sagt selbst der frühere Pharisäer Josephus Ant. 15, 8. 1 u. 2 (*ἐν τῇ πόλει*). 15, 9. 5. 19, 6. 3. Bell. jud. 2, 10. 1 u. 4. Instructiv ist auch, was Josephus über das jüdische Heiligthum berichtet. Die Stiftshütte ist ohne *μορφαὶ ζώων* Ant. 4, 6. 2 u. 4 (hervorgehoben mit Bezug auf die Thiergestalten im Tempel Salomo's und mit Bezug auf die eigene Zeit); die Cherubim sind zwar *ζῶα*, aber ideale, und keine plastischen Rundbilder, welche der Jude wegen ihrer sinnlichen Objectivität (Ant. 15, 9. 5) im Zusammenhang mit 2 Mos. 20, 4. 5 Mos. [illegible] 15 ff. besonders gemieden zu haben scheint, sondern *πρόστυποι* (im Gegensatz von *ἔκτυποι*, an der Bundeslade mit der Kapporet etwa nach Analogie von Ezech. 41, 18—20 zu denken?) und als *τῷ θρόνῳ τοῦ θεοῦ προστυπεῖς* von Mose gesehen, also auf unmittelbarer Offenbarung Gottes beruhend. Von welcher Beschaffenheit die Cherubim waren, kann Niemand sagen noch vermuthen nach Ant. 8, 3. 3 (vielleicht gesagt mit Bezug darauf, dass sie im Allerheiligsten des jerusalemischen Tempels zu des Josephus Zeit fehlten, diese Thatsache rechtfertigend und ihre Nachbildung z. B. im Tempel zu Leontopolis tadelnd). In der Beschreibung des salomonischen Tempels werden bei den 10 ehernen Becken statt der Cherubim 1 Kön. 7, 29. 36 (neben den Löwen und Rindern) Ant. 8, 3. 6 merkwürdiger Weise Adler (*ἀετοί*) genannt, während der Chronist in der Parallele 2 Chron. 4, 7 vielleicht absichtlich diese Bildgestalten ganz weglässt. Wir haben hier jedenfalls die drei Thiere, Löwe, Rind und Adler, deren plastische Bilder, weil sie heidnische Göttersymbole waren, namentlich bei den gewissen Thieren (*τινῶν ζώων*), deren Bilder am Tempel zu weihen ungesetzlich sei, von Josephus Ant. 17, 6. 2 gemeint werden. Wie der von Herodes über dem grossen Pylon des Tempels errichtete Adler a. a. O., so werden die von Salomo im Tempel gebauten Rinder am ehernen Meer und ebenso die Löwen selbst bei seinem Throne im Palast von Josephus Ant. 8, 7. 5 ausdrücklich als ungesetzlich und heidnisch getadelt. Nach Bell. jud. 5, 5. 2 waren die prachtvollen Säulenhallen des jüdischen Tempels seiner Zeit von aussen „weder durch Malerei noch durch Sculptur" geschmückt. Wie Salomo, so hat indess Johannes

lässt sich bei Herodes dem Grossen, welcher nach Josephus Ant. 19, 7. 3 mehr Grieche als Jude sein wollte und mehrere Kaisertempel im eigenen Reiche baute und den Bau heidnischer Tempel in andern Ländern unterstützte, eine solche Scrupulosität denken, dass er in Folge derselben sein eigenes Bild nicht hätte auf einer jüdischen Münze schlagen lassen sollen, zumal diese nicht so wie der von ihm nicht geprägte Sekel an das Heiligthum zu entrichten war und bei den Juden seit alter Zeit zwischen heiligem und gemeinem Gelde zu unterscheiden ist. In der That haben wir Münzen [1]) von früheren Herodiern theils sogar mit dem Bilde der Kaiser, theils mit ihrem eigenen Bilde, mit dem eigenen Bilde aber erst seit Agrippa I., welcher [sammt seinem Bruder Herodes, König von Chalkis unter Claudius] von den ihm besonders verpflichteten Kaisern Cajus und Claudius unter andern Gnaden auch die Befugniss, Broncemünzen mit seinem Bilde zu schlagen, erhalten haben muss, welche aber unter den folgenden Kaisern, wie wir aus den Münzen Agrippa's II. ersehen, diesem nicht mehr zuzukommen scheint. Und was nicht minder wichtig ist, de Saulcy hat in den Recherches sur la Numism. Jud., pl. VI, 10—12 mehrere in Jerusalem aufgefundene Münzen publicirt und p. 131 Herodes dem Grossen zugeschrieben, welche rechts den Namen *HPOΔ . . BAΣIΛ . . .*

Hyrkan Thiergestalten nach Ant. 12, 4. 11 bei profanen Bauten angewandt, ebenso der Tetrarch Herodes nach Vit. § 62 bei seinem Palaste in Tiberias, welcher desshalb (und auch wohl aus andern Gründen) von dem Pharisäer Josephus zerstört ward. [In dem Palast der dem Kaiser Tiberius zu Ehren gebauten Stadt werden namentlich die Adler nicht gefehlt haben.] Auch Agrippa I. hatte Statuen seiner Töchter, die auch nach Josephus kaum verwerflich waren, da er dessen grossen Eifer für das jüdische Gesetz gegenüber demjenigen Herodes des Grossen besonders hervorhebt, Ant. 19, 9. 1. 19, 7. 3 u. 4. 19, 6. 1, vgl. auch die Porträts der Kinder der Hasmonäerin Alexandra Ant. 15, 2. 6. Ueber Agrippa II. vgl. Ant. 20, 9. 4. Sonst vgl. noch Philo, Legat. ad Caj., § 36 ff. (Mang. II, S. 588 ff.).

[1]) Eckhel, Doctr. num. III, 1. p. 490 sqq. Jüdische Münzen mit dem Bilde des römischen Kaisers finden sich zuerst von dem Tetrarchen Philippus.

zu beiden Seiten eines Horns, links einen stehenden Adler zeigen, welcher letztere nur das Symbol der römischen Herrschaft sein kann. Nach dem Vorgange von CAVEDONI hat LEVY, Geschichte der jüdischen Münzen (1862), S. 69 ff. Anm. 3, S. 72 u. 82, mit Unrecht jene Münzen Herodes, dem Bruder Agrippa's I., dem Könige von Chalkis, zugeschrieben, und Cavedoni hat in seinen Nuovà studj sopra le antiche Monete Judaiche p. 19 ff. in der *χαλκίς* [diese bezeichnet aber ja nicht den Adler, sondern den Nachthabicht oder eine Eulenart] sogar eine Anspielung auf die Gegend *Χαλκίς* oder *Χαλκιδική* finden wollen. Der Hinweis auf die religiöse Scheu der Juden, Abbilder [1]) von lebenden Wesen anzufertigen, ist für Herodes den Grossen am wenigsten durchschlagend, zumal wir

---

[1]) Ausser dem S. 85. Anm. über die Bilder bei den Juden Bemerkten vgl. über die talmudische Zeit Tr. עבודה זרה c. 3. כל הצלמים in der Uebersetzung von F. CH. EWALD, S. 291 ff. Aus § 3 ersieht man, dass die Bilder auf vorzüglichen, zur Zierde, nicht zur Nothdurft dienenden Geräthen hauptsächlich verboten waren, dass die Lehrer etwas verschieden in diesem Punkte dachten, dass Rabbi Jehuda einen Siegelring mit dem Bilde eines Menschen hatte, u. s. w. Geldmünzen sogar mit den Bildern der römischen Kaiser, die doch sonst adorirt wurden, waren bei den Juden in Circulation; wie viel eher konnten Münzen mit den Bildern der Herodier zugelassen werden. Sogar solche Münzen Hadrian's und Trajan's, welche aus dem Golde des Tempels geprägt waren, wurden von den Meisten zugelassen, zumal wenn ihre Gesichter unkenntlich gemacht waren (a. a. O. c. § 4. § 3. S. 388). Nach c. 4. § 1. S. 364 gilt Rabbi Menahem für besonders heilig, weil er ausnahmsweise „das Bild auf einer Münze nie ansehen wollte"; vgl. auch Baba Kama f. 38, 1, wo R. ABUH sagt, dass Gott das Geld der Heiden den Juden erlaubt hat. Eine Ausnahme bilden natürlich solche Fälle wie der Babyl. Aboda Zara f. 6, 2 erwähnte, wo die Annahme der Kaisermünze den besondern Umständen nach als Zustimmung zu dem Cultus des Kaisers gedeutet werden konnte. Auf den Münzen der Hasmonäer finden sich seit dem auch sonst (vgl. Joseph. Ant. 13, 12 ff.; EWALD, Gesch. Isr. IV, S. 504 ff. 3. Ausg.) mehr hellenisirenden Alexander Janäus griechische Buchstaben, bei diesem mit einem achtstrahligen Stern u. s. w. (CAVEDONI a. a. O. S. 22. 27. Anm.). Merkwürdig sind die bei LIGHTFOOT, Hor. zu Mark. 12, 16 citirten Angaben in Baba Kama f. 97, 2, wo auf dem Avers der Münze Jerusalems sich David und Salomo befinden sollen — es ist nicht deutlich, ob ihr Bild oder, wie die Glosse will, ihre Namen —, und Bereschit Rabba f. 24, 2,

von diesem aus Joseph. Ant. 17, 6. 2 wissen, dass er gerade einen goldenen **Adler** sogar über dem grossen Pylon des Tempels anbringen liess. Und auch der Fundort Jerusalem lässt am natürlichsten an Herodes den Grossen denken. Selbstverständlich werden die Juden derartige Münzen nicht an das Heiligthum, z. B. in den dortigen Armenkasten gegeben haben. Uebrigens ist auch zu beachten, dass die gewöhnlichen kleinen Broncemünzen Herodes des Grossen und seiner Nachfolger, welche für den frommen Juden keine anstössigen Embleme oder Inschriften zeigen, wie auch die ähnlichen jüdischen Münzen des Augustus, der Livia und anderer römischer Kaiser, nach ihrem Gewichte von ungefähr 2 Grammen, wie CAVEDONI, Bibl. Numism. S. 137 anmerkt, den Quadranten repräsentiren, also auf einen in Judäa damals geltenden römischen Münzfuss hinweisen. Weil dieser römische Quadrant damals in Palästina übliches Geld war, daraus erklärt sich sein Vorkommen auch in dem palästinensischen Matthäusevangelium Matth. 5, 26, und zwar war er nach Plutarch. Cic. c. 29 im damaligen römischen Münzsystem die kleinste (ἔσχατον) der wirklichen Münzen, freilich darum noch nicht mit dem hellenistischen λεπτόν, der kleinsten wirklichen Münze eines andern Münzsystems, welche vielmehr die Hälfte eines Quadranten Mark. 12, 42 = 2 Ass, oder die talmudische פרוטא, ausmachte, wie Cavedoni will, zu identificiren. Endlich haben wir mehrere jüdische Münzen des Augustus schon aus dem Zeitraum vor 6 n. Chr., wo Judäa als Provinz unmittelbar unter römische Verwaltung kam, nämlich aus den Jahren 30, 33 und 35; hier mit DE SAULCY, Revue numismatique 1853, Hft. XVIII, S. 186 ff. (vgl. WERLHOF a. a. O. S. 161) anzunehmen, dass sämmtliche frühere jüdische Münzen des Augustus bis auf die, welche die Jahrzahl 39 trägt, die er auf die aktische Aera bezogen vom Jahre 9 n. Chr. versteht, von den gelehrten [1]) Numismatikern ECKHEL und CAVEDONI falsch

wonach auf den Münzen Abraham's und Josua's sich die Bilder von gewissen Thieren befunden haben sollen. Man sieht hieraus wenigstens, was auf jüdischem Standpunkte in dieser Beziehung möglich schien.

[1]) ECKHEL a. a. O. S. 497; CAVEDONI bei WERLHOF a. a. O. S. 65.

gelesen seien, weil sie zu seiner Ansicht über die Selbständigkeit Judäa's gegenüber dem Kaiser bis zum Jahre 6 n. Chr. nicht passen, ist um so mehr zu verwerfen, als jene von uns bereits hinlänglich widerlegt ist. Von besonderem Gewichte für das Verhältniss des jüdischen Königs Herodes des Grossen zu Rom ist ferner der Umstand, dass, wie schon sein Vater Antipater nach seiner Erhebung zum römischen Vollbürger (Joseph. Bell. jud. 1, 9. 5) von Cäsar zum *ἐπίτροπος* in Judäa gemacht war (Joseph. Bell. jud. 1, 10. 3. Ant. 14, 8. 5), so Herodes der Grosse nach der Schlacht bei Actium von Augustus nicht nur in seiner bisherigen Stellung als König bestätigt, sondern auch unter erheblichem Länderzuwachs zum *ἐπίτροπος*[1]) von ganz Syrien, so dass die *ἐπίτροποι* Syriens Alles unter seinem Beirath zu thun hatten, eingesetzt ward. Es konnte Herodes nicht selbständiger König und zugleich des Kaisers Untergebener sein. Auch sonst waren die abhängigen Könige thatsächlich nur Procuratoren [2]) des Kaisers.

---

1) Joseph. Ant. 15, 10. 3: *ἐγκαταμίγνυσι* (Augustus) *δ' αὐτὸν καὶ τοῖς ἐπιτροπεύουσι τῆς Συρίας, ἐντειλάμενος μετὰ τῆς ἐκείνου γνώμης τὰ πάντα ποιεῖν.* Bell. jud. 1, 20. 4: *κατέστησε δὲ αὐτὸν καὶ Συρίας ὅλης ἐπίτροπον ἔτει δεκάτῳ πάλιν ἐλθὼν εἰς τὴν ἐπαρχείαν, ὡς μηδὲν ἐξεῖναι δίχα τῆς ἐκείνου συμβουλίας τοῖς ἐπιτρόποις διοικεῖν.* Vgl. MARQUARDT, Röm. Alterth. III, 1. S. 187. Mit Unrecht ist hier MARQUARDT geneigt, statt *Συρίας ὅλης* „*Συρίας κοίλης*“ zu schreiben. Wegen seiner financiellen Aushülfe und seiner Geschicklichkeit in dieser Beziehung hatte Cassius den Herodes schon früher zum *ἐπιμελητὴς Συρίας ἁπάσης* nach Bell. jud. 1, 10. 4 gemacht. Als er die Königswürde besonders durch Antonius, welchen er financiell oft unterstützte, erhielt, war er wie sein Vater nur *ἐπίτροπος* von Judäa geworden, später durch Augustus auch Procurator von ganz Syrien, was er ja auch schon früher für Rom verwaltet hatte. Selbst noch früher stand Herodes in römischen Diensten (Ant. 14, 9. 5). Es gab damals mehrere Procuratoren Syriens, wie z. B. schon längst in Sicilien. Als solcher Procurator wird später Sabinus Ant. 17, 9. 3 neben Herodes erwähnt. Uebrigens entspricht der Procurator (*ἐπίτροπος*) in den kaiserlichen Provinzen dem Quästor in den senatorischen, der freilich nicht immer bloss die financiellen Dinge zu besorgen braucht (MARQUARDT a. a. O. III, 1. S. 299 ff.).

2) Sallust. Jug. 40: Micipsa pater meus moriens praecepit, uti regnum Numidiae tantummodo procuratione meum existumarem,

Sehr instructiv ist die Parallele Judäa's mit Aegypten in dieser Beziehung, da dieses, dem Kaiser als dessen Domaine unmittelbar untergeben, von einem Römer als Vicekönig (Tac. Hist. 1, 11. Strabo XVI, p. 797) ohne die Insignien der römischen Magistrate unter dem Namen praefectus Aegypti (ἔπαρχος und ähnlich), oder auch procurator [1]) regiert wird. Die Aehnlichkeit wird noch grösser, wenn man bedenkt, dass Herodes ebenfalls römischer Bürger war, und dass nach Ant. 16, 5. 1 Augustus und Agrippa oft gesagt haben sollen, er sei werth, dass man ihn zum König von ganz Syrien und Aegypten mache. Uebrigens wird auch der ἐπαρχία des Herodes neben seinem eigenen Lande Erwähnung gethan, welcher er das ihm vom Kaiser geschenkte, in Phönicien gelegene herrlich aufgebaute Cäsarea widmet (Bell. jud. 1, 21. 4. 7. vgl. Ant. 19, 8. 2). Ueber die abhängige Stellung Herodes des Grossen zu Rom giebt ferner auch die Verehrung, welche er dem Cäsar und der mächtigen Roma zollt, Zeugniss. Er iess nicht nur in Jerusalem selber alle 4 Jahre öffentliche Wettspiele (ἀγῶνα [2]) πενταετηρικόν) zu Ehren des Augustus, ein Theater mit den kaiserlichen Trophäen und ein Amphitheater unter der Missbilligung und dem Widerstande der rechtgläubigen Juden aufführen (Ant. 15, 8. 16, 5. 1) und dem Augustus in Samaria und Panias Tempel bauen, sondern er errichtete namentlich auch in Strato's Thurm am Meere,

ceterum jus et imperium penes vos esse. Andere Stellen siehe bei Marquardt a. a. O. III, 1. S. 180.

1) Der Name ἔπαρχος findet sich am frühesten bei Strabo XVI, p. 797 und bei Joseph. Ant. 19, 5. 2 in einem Edict des Claudius, der Name ἐπίτροπος bei Philo advers. Flacc. p. 965. Sein Amt heisst procuratio: Suet. Ner. 35. Tac. Ann. 12, 60. Andere Stellen siehe bei Marquardt a. a. O. III, 1. S. 210 ff.

2) Der ἀγὼν πενταετηρικός der aktischen Spiele hatte quinto quoque anno Statt, so dass drei volle Jahre dazwischen lagen, wie Friedländer bei Marquardt, Röm. Alterth. IV, S. 482 und Mommsen, Res gest. Aug. p. 25 zeigen. Der Ant. 15, 8. 1 erwähnte Wettkampf in Jerusalem geschah (vgl. 15, 9. 1) wie der aktische bei Dio 53, 1 im Jahre 28 v. Chr., der erste Wettkampf in Cäsarea (Ant. 16, 5. 1, vgl. Bell. jud. 1, 21. 8) im Jahre 12 v. Chr.

diesen zu Ehren des Kaisers Cäsarea nennend, unter andern Baulichkeiten für die Wettspiele ein grosses Theater und Amphitheater und einen Tempel des Augustus, in welchem sich dessen Statue (ἄγαλμα) als olympischer Zeus und die der Roma als Argivische Hera befanden (Bell. jud. 1, 21. 5—8. Ant. 15, 9. 6. 16, 5. 1). Es ist aber dieser besonders im Orient ausgebildete Cult [1]) des Kaisers und der weltherrschenden Roma nicht bloss ein durch sich selber redendes Zeugniss einer provincialen Abhängigkeit, sondern das mit dem kaiserlichen Tempel geschmückte Cäsarea ist nach Bell. jud. 1, 21. 7 vgl. Ant. 19, 8. 2 ausdrücklich der ἐπαρχία dedicirt, und jene Abhängigkeit von Rom wird auch dadurch bestätigt, dass Herodes solche heidnisch-römischen [2]) Bestrebungen Ant. 15,

---

[1]) Suet. Oct. 52: Templa quamvis sciret etiam proconsulibus decerni solere, in nulla tamen provincia nisi communi suo Romaeque nomine recepit. Nam in urbe quidem pertinacissime abstinuit hoc honore. Suet. Oct. 59: Provinciarum pleraeque super templa et aras ludos quoque quinquennales paene oppidatim constituerunt. Philo, Leg. ad Cajum II, p. 567. 568 Mang. Dio Cassius 51, 20. Tac. Ann. 4, 37. Marquardt a. a. O. IV, S. 424 ff. III, 1. S. 268 ff. Was die dem olympischen Zeus, als welcher Augustus in Cäsarea dargestellt wurde, dargebrachten, Ant. 16, 5. 3. Bell. jud. 1, 21. 11. 12 erwähnten Huldigungen Seitens des Herodes bedeuteten, sieht man auch aus Suet. Oct. 60.

[2]) Die Gräcomanie des Herodes findet sich auch bei seinen römischen Patronen Antonius und Augustus und war überhaupt seit der Zeit Alexander's und der Diadochen im Orient zu Hause. So heisst auch der von Paulus 2Kor. 11, 32 erwähnte jüngere Aretas auf einer Münze φιλελλην, ein Beiname, welcher sich nicht auf politische Verhältnisse bezieht, sondern auf seine Vorliebe für die griechische Sprache und griechisches Wissen und Wesen, wie denn Strabo IV, p. 181 aus diesem Grunde nichtgriechische Barbaren (die in Massilien unterwiesenen Gallier) Philhellenen nennt (καὶ φιλέλληνας κατεσκεύαζε τοὺς Γαλάτας ὥστε καὶ τὰ συμβόλαια ἑλληνιστὶ γράφειν κ. τ. λ.). Aristides εἰς βασιλέα Vol. I, p. 605 Dind.: εἰ δ᾽ αὖ τὸ φιλέλληνον εἶναι καλὸν καὶ πρέπον βασιλεῖ κ. τ. λ. Marquardt a. a. O. III, 1. S. 307. Selbst der Name Ἀρετας, erinnernd an ἀρετη, ist gräcisirende Wiedergabe des semitischen חרתת, vgl. die nabatäischen Münzen מלכו בן חרתת Revue archéologique 1864, p. 287 ff. Ebendesshalb nennt sich auch der Hasmonäer Aristobulus φιλελλην Joseph. Ant. 13, 11. 3. So erklärt sich der Beiname des Aretas

9. 5 vor den gesetzestreuen Juden damit rechtfertigt, dass er so etwas nicht aus seinem Willen, sondern auf ausdrücklichen Befehl (ἐκ ἐντολῆς καὶ προσταγμάτων) thue. Herodes lässt, wie uns von Josephus berichtet wird, vor dem Gericht des syrischen Statthalters Saturninus einen arabischen Fürsten sein ihm gegebenes Versprechen bei der τύχη des Augustus beschwören und beruft sich darauf feierlich in der Klage vor dem Kaiser Ant. 16, 10. 8. Ferner hatte Herodes wahrscheinlich um die Zeit, wo das jüdische Volk (unter Saturninus) dem Kaiser und ihm selber nach Ant. 17, 2. 4 hatte huldigen [1]) müssen, einen goldenen Adler, das Symbol der weltgebietenden göttlichen Roma, über dem Pylon des jerusalemischen Tempels Ant. 17, 6. 2 geweiht, das paganische Gegenbild des am ναός selber befindlichen, das Volk Gottes darstellenden goldenen Weinstocks, augenscheinlich um dadurch die Herrscherhoheit Roms

φιλέλλην einfach, wofür der Director am britischen Museum Burgon φιλορωμαῖος erwartet, vgl. meinen Comment. zum Galaterbr. S. 600, wo ich jenen Ausdruck noch nicht sicher erklären konnte. Gelegentlich bemerke ich hier, dass Cavedoni bei Werlhof a. a. O. S. 56 ff. mit Unrecht aus der nach macedonischer Art eingerichteten Phalanx des Herodes, aus den Namen der Herodier Antipater, Archelaus, Philippus, Berenice u. s. w. und den Namen der Städte Dium, Pella u. s. w. schliesst, dass er Anspruch auf Abstammung vom macedonischen Königsstamme machte. Nein, es erhellt nur daraus, dass er den Macedonier Alexander und die Diadochen gern nachahmte. Auch die Hasmonäer haben schon die Namen Antigonus, Alexander u. s. w., und Pella stammt aus älterer Zeit (Ant. 13, 15. 4).

1) Eine beabsichtigte ähnliche Eidesleistung wird von Joseph. Ant. 19, 9. 2 erwähnt. — Der Adler der römischen Legion, gewöhnlich von Silber, ward in der Kaiserzeit wohl auch aus Gold gemacht und war heilig (sacratae aquilae), Marquardt a. a. O. III, 2. S. 346. Auf diese religiöse Bedeutung des paganischen Zeichens weist Josephus a. a. O. durch das τινῶν ζώων ἀναθέσεις hin, da ἀνατίθημι einen sacralen Sinn hat. Vielleicht hatte der Adler noch eine auf den Kaiser bezügliche Beischrift, weil Josephus τινὸς ζώου ἐπωνύμου ἔργον sagt. Das tägliche Opfer, welches nach Philo, Legat. ad Caj. § 36 u. 40 im Tempel zu Jerusalem für Augustus dargebracht wurde, war wahrscheinlich ebenfalls Zeichen seiner Landeshoheit, vgl. Joseph. Bell. jud. 2, 17, 2, wie es denn auch für frühere nichtjüdische Landesherren gebracht wurde (Esra 6, 9. 10, 1 Makk. 10, 39 ff, 2 Makk. 3, 3. 9, 16, Ant. 12, 3. 3).

auch über die heilige Stadt auszudrücken. Die strengern Juden sahen darin eine Profanation des Heiligthums, und da der alte, unheilbar kranke Herodes todt gesagt wurde, zerstörten sie unter der Führung des Matthias jenen Adler und mussten durch die Gewalt der Waffen überwunden werden. Aus allem diesem erhellt genugsam, dass Herodes, welcher durch römischen Senatsbeschluss den Titel und die Krone eines Königs (Ant. 17, 8, 3) trug, Rom stets untergeben blieb und als Procurator von Judäa und Syrien gerade namentlich in financiellen und Censusangelegenheiten dem Kaiser Augustus untergeordnet war, so zwar, dass nicht römische Magistrate unmittelbar, sondern er selbst, wie wir schon früher aus anderen Gründen wahrscheinlich fanden, und zwar vermöge seiner Procuratur die dessfallsigen Anordnungen des Kaisers in Judäa in's Werk richtete. Er, der Freund des Agrippa, welcher bei der Reichsvermessung und dem Censuswesen bekanntlich die rechte Hand des Augustus war, wird sich auch in dieser Beziehung als geschicktes und dienstwilliges Werkzeug bei aller Freiheit, die man ihm im Einzelnen lassen mochte, erwiesen haben, wie denn die Mittheilungen über dieselben im kaiserlichen rationarium namentlich in der spätern Zeit wahrscheinlich auf solchen Schatzungen beruhen. Tac. Ann. 1, 11: ... proferri libellum recitarique jussit. Opes publicae continebantur: quantum civium sociorumque in armis, quot classes, regna, provinciae, tributa aut vectigalia et necessitates ac largitiones. Sueton. Aug. 102: .... tertio (volumine) breviarium totius imperii, quantum militum sub signis ubique esset, quantum pecuniae in aerario et fiscis vectigaliorum residuis (vgl. Dio 56, 33). Wäre das jüdische Volk aber nicht schon früher, wie wir sahen, seit Pompejus, in die Gewalt der römischen Herrschaft gekommen, so würde dieses nach römischer Anschauung auch desshalb geschehen sein, weil der König desselben, Herodes, der römischen Gewalt untergeben war. Ein Beispiel des Abhängigkeitsverhältnisses solcher Könige selbst gegenüber einem syrischen Statthalter [geschweige gegenüber dem Kaiser] bietet Joseph. Ant. 19, 8. 1, wo der Statthalter Marsus vier Königen, welche bei dem König Agrippa I., einem Günstling des

Kaisers, zu Besuch sind, wie ihm scheint, aus Rücksicht auf das Staatswohl gebietet, nach Hause abzureisen, worauf sie gehorchen. Der Kaiser Claudius schickt sein Toleranzedict rücksichtlich des Judenthums nach Ant. 19, 5. 3 ohne weiteres auch den Königen und Dynasten zur Publication zu; doch soll diese (wodurch ihre Auctorität geschont wird) durch ihre eigenen Legaten, nicht durch römische Beamte geschehen. Im Lande des von Rom abhängigen Cappadociers Archelaus wird über das ihm unterworfene Volk der Kliten nach Tac. Ann. 6, 41 ein römischer Census abgehalten, welcher dasselbe zu einem vergeblichen Widerstandsversuch aufreizte, da des Königs Truppen von dem römischen Legaten Trebellius unterstützt wurden. Dieses von HUSCHKE besonders hervorgehobene Beispiel ist dadurch interessant, dass wir in dem Lande eines abhängigen Königs einen Census in römischer Weise vorgenommen sehen, wobei es wegen des in dieser Beziehung nicht bestimmten taciteischen Ausdrucks schwer zu entscheiden ist, ob jener durch den König oder unmittelbar durch einen römischen Procurator, wie im Reiche seines königlichen Vaters ein solcher war (MARQUARDT a. a. O. III, 1. S. 158. 169), vorgenommen ward. Josephus erwähnt Bell. jud. 5, 11. 3 solche *βασιλεῖς ὑπήκοοι*. Die Stellung eines solchen und des jüdischen Landes zum römischen Kaiser wird besonders klar aus den S. 27. Anm. mitgetheilten Worten und dem ganzen Schreiben des zugleich mit dem römischen Bürgerrecht von seinen Vätern her begabten Agrippa I. an den ihm sehr befreundeten Kaiser Cajus (Philo, Leg. ad Caj. § 36 ff.), welchen er unter Anderem seinen *δεσπότης* nennt. Tiberius pflegte sich absichtlich in seinen Briefen an sie nach Suet. Tib. 28 als Augustus (*Σεβαστός*) zu bezeichnen.

Wir kommen schliesslich noch zu dem Einwurfe, dass gewiss Josephus die Schatzung zur Zeit der Geburt Jesu verzeichnet haben würde, wenn sie historisch wäre, zumal sie wie die zur Zeit des Quirinius, welche von ihm erwähnt wird, wohl nicht ohne aufrührerische Bewegungen des jüdischen Volks sich vollzogen haben würde. Es lässt sich aber zeigen, dass Josephus keineswegs unserer Annahme entgegensteht, und

dass nach der aus der jüdischen Geschichte von uns bereits nachgewiesenen zweifellosen Möglichkeit eines solchen Census in Judäa unter dem König Herodes für dessen Wirklichkeit auch noch manche andere Gründe sprechen.

Gesetzt, wir fänden in der Schrift des Josephus um die Zeit der Geburt Jesu 750 u. c. kurz vor dem Tode Herodes' keine Spur von einer Schatzung in Judäa, so wäre dies nur ein testimonium de tacurnitate und würde noch nicht beweisen, dass wirklich keine solche stattgefunden hat; hat doch sogar Josephus selber in einer zweiten vor den Alterthümern verfassten Schrift, dem jüdischen Kriege 2, 8. 1, bei Erwähnung der Procuratur des Coponius von dem damals durch Quirinius gehaltenen Census auch Nichts gesagt. Uebrigens wissen wir gerade von dem Census mancher Länder nichts Näheres oder nur zufällig wie durch eine Inschrift und Münze oder durch eine einzelne Nachricht, wie hier durch Lukas. Ueberdies war eine solche Schatzung unter Herodes für die Juden nichts ganz Neues, da sie, wie wir S. 66 ff. sahen, schon länger Kopf- und Grundsteuer wie die unmittelbaren Provinzen auf Grund einer Vermessung ihres in Districte und Toparchien getheilten Landes, von welcher übrigens, sofern sie unter Cäsar und Augustus vorgenommen ward, Josephus auch Nichts gesagt hat, und nach einem Census zahlten, freilich seit der Zeit der Herodier wie auch 750 u. c. unter Vermittlung ihrer eigenen Fürsten, welche kaiserliche Procuratoren waren. Manche nehmen an einer solchen Behauptung Anstoss, die nicht wissen oder bedenken, dass es schon lange nicht bloss einen Census (Schätzung) der römischen Bürger in Rom und Italien, sondern auch einen Census der Provinzen gab, und dass Herodes der Grosse wie schon Antipater Procurator von Judäa, ja später von ganz Syrien war. Freilich findet der in der Kindheitsgeschichte von Strauss mehrfach abhängige Keim [1]), dass Josephus von der Schatzung des Quirinius so rede, dass sie die erste in Judäa gewesen sein müsse, „da das Wort Schatzung als ein neues Wort die Revo-

---

[1]) Geschichte Jesu von Nazara I, S. 401.

lution Juda des Galiläers entflamme". Allein derselbe hat sich in seinem Verständniss, wie es scheint, durch die daneben stehende lateinische Uebersetzung des griechischen [1]) Textes bestimmen lassen, ohne letztern grammatisch richtig zu deuten. Richtig gefasst (siehe die Note) sagt dieser Text aus, dass die persönliche Entgegennahme der Professionen durch den römischen (heidnischen) Statthalter, überhaupt ihre Modalität, zu welcher bei dem römischen Census auch die den Juden besonders anstössige Beschwörung seiner Aussagen vor dem heidnischen Tribunal gehört haben wird,

---

1) *Κωπώνιος . . . συγκαταπέμπεται, τάγματος τῶν ἱππέων, ἡγησόμενος Ἰουδαίων τῇ ἐπὶ πᾶσιν ἐξουσίᾳ. Παρῆν δὲ καὶ Κυρήνιος εἰς τὴν Ἰουδαίων προσθήκην τῆς Συρίας γενομένην, ἀποτιμησόμενός τε αὐτῶν τὰς οὐσίας καὶ ἀποδωσόμενος τὰ Ἀρχελάου χρήματα. Οἱ δὲ καίπερ τὸ κατ᾽ ἀρχὰς ἐν δεινῷ φέροντες τὴν ἐπὶ ταῖς ἀπογραφαῖς ἀκρόασιν, ὑποκατέβησαν τοῦ εἰς πλέον ἐναντιοῦσθαι πείσαντος αὐτοὺς τοῦ ἀρχιερέως Ἰωαζάρου . . . Καὶ οἱ μὲν . . . ἀπετίμων χρήματα . . . .* Die Auffassung von Keim würde statt der unterstrichenen Worte: *τὴν ἐπὶ ταῖς ἀπογραφαῖς ἀκρόασιν* etwa *καὶ τῆς ἀπογραφῆς τὸ ὄνομα* oder mindestens *τὴν περὶ τῆς ἀπογραφῆς* (*τῶν ἀπογραφῶν*) *ἀκρόασιν* erfordern, da *ἐπὶ* mit dem Dativ (*ταῖς ἀπογραφαῖς*) unmöglich „über die *ἀπογραφαί*" heissen kann. Die Worte sind zu erklären: „obwohl sie anfänglich das Verhör (von Seiten des im Satze vorher erwähnten anwesenden römischen Statthalters) bei den Aufzeichnungen schwer trugen"; zu *ἀκρόασις* vgl. Ant. 17, 5. 2, wo der beim Process des Antipater persönlich gegenwärtige Statthalter Saturninus *πάντων ἀκροατὴς καὶ δικαστής* genannt wird, und im Lateinischen audire, auditorium. In der lex Julia municipalis vom Jahre 709 u. c. heisst es von dem, welcher den römischen Census ausserhalb der Stadt in einem römischen Municipium abhält: . . . censum agito eorumque nomina, praenomina, patres aut patronos, tribus, cognomina et quot annos quisque habet et rationem pecuniae ex formula census, quae Romae ab eo, qui tum censum populi acturus erit, propositus erit, ab iis juratis accipito etc. Die Juden schätzten wie beim Census der römischen Bürger vor ihrem Censor Quirinius ihren Besitz zunächst selber ab (*ἀπετίμων χρήματα*), der dann eidlich erhärtet werden musste (vgl. Huschke, Census der Kaiserzeit, S. 193 ff.). Auch bei dem Volke der Kliten erregte nach Tac. Ann. 6, 41 namentlich die Modalität ihres Census, das in nostrum modum censum deferre (deferre ist der technische Ausdruck vom Angeben im Census; vom Eintragen steht referre, siehe Huschke a. a. O.) den Anstoss.

d. i. die ἐπὶ ταῖς ἀπογραφαῖς statthabende ἀκρόασις, nicht die ἀπογραφή als solche, bei vielen Juden, die durch das Zureden des Hohenpriesters Joazar beschwichtigt wurden, anfänglich Missstimmung erregte. Der jüdische Geschichtschreiber giebt uns hier also eine neue, nicht unwichtige Bestätigung unserer obigen Beweisführung, dass die Juden einerseits schon vor dem Jahre 6 n. Chr. und unter Herodes dem Grossen eine von Rom aus angeordnete ἀπογραφή, wie auch Lukas voraussetzt, kannten, da diese nicht als solche Anstoss erregt, dass dieselbe aber andererseits damals schwerlich unmittelbar durch eine Magistratsperson, welche Römer von Geburt war, z. B. durch den ausserordentlichen kaiserlichen Commissar Quirinius, dessen Erscheinen dann später nicht als ein novum gewirkt haben würde, vollzogen sein kann. Dass die von Josephus Ant. 18, 1 näher gezeichnete Fraction des Galiläers Judas sich nicht beschwichtigen liess, sondern, da sie neben Jehova als dem alleinigen Herrn keinen fremdländischen kaiserlichen Herrn anerkennen wollte, einen derartigen Census als eitel Knechtschaft betrachtete, ist leicht zu begreifen. Andere Juden hatten schon gleich nach dem Tode Herodes des Grossen, theilweise aus Hass gegen seine Dynastie (Ant. 17, 11), den Augustus durch Deputirte gebeten, unmittelbar unter Rom gestellt zu werden, und können den Census schon damals nicht zu sehr gefürchtet haben. In der That lässt sich auch leicht nachweisen, dass nach Josephus nicht nur Nichts gegen eine von Rom aus verhängte Schatzung Judäa's durch Herodes den Grossen in der von Lukas gemeinten Zeit kurz vor seinem Tode spricht, sondern dass die ganze damalige Situation und auch noch anderweitige ausdrückliche Spuren in der Darstellung des jüdischen Geschichtschreibers diese Annahme bestätigen. Dass Augustus damals mit Judäa etwas Besonderes im Sinne hatte, sieht man aus seiner S. 92 erwähnten Anordnung, dass die Juden ihm und dem Herodes unter Saturninus einen Eid der Treue schwören mussten. Augustus hat sich nach S. 51 ff. durch die Ordnung auch der Finanzen des römischen Reichs verdient gemacht, welche durch die Bürgerkriege und die Nothwendigkeit eines ansehnlichen und anspruchsvollen Heeres sehr mit-

genommen wurden. Wie mit Rücksicht darauf 741 u. c. ein allgemeines Reglement für das Heer (Dio 54, 25; MOMMSEN, Res gest. Aug., p. 44) und darnach das Edict eines allgemeinen, mehr gleichmässigen Census aller ὑπήκοοι Luk. 2, 1 vom Kaiser erlassen war, so war es durch die Verhältnisse gerathen, diese Anordnung namentlich auch in Judäa (und in Syrien), wo der in diesen Dingen kundige, bereits hochbetagte Freund des Agrippa, König Herodes, zugleich Procurator war, baldmöglichst zur Ausführung zu bringen, um so mehr, da der Kaiser schon seit 748 u. c., wo dem Tiberius das von diesem abgelehnte Armenien als Provinz gegeben ward, zu einem Zuge gegen den Orient, namentlich Armenien, rüstete, und ein solcher Census ihn über die dortigen financiellen und militärischen Kräfte am sichersten in Kenntniss setzte. Wenigstens wissen wir auch aus Plinius [1], dass Augustus, um die bevorstehende Expedition seines Adoptivsohnes Cajus Cäsar vorzubereiten, den Geographen Dionysius zur Vornahme von Vermessungen in den Orient, namentlich Arabien, voraussandte. Auch bei Josephus selber lassen sich nicht undeutliche Spuren einer damaligen Schatzung erkennen. Bei den Unruhen, welche auf Anlass des Matthias kurz vor dem Tode des Herodes, um welche Zeit der Census des Lukas auch aus andern Gründen zu setzen ist, ausbrechen und noch längere Zeit fortdauern, wird von den Juden namentlich über die Steuern, und zwar die jährigen [2], geklagt und eine E r l e i c h t e r u n g derselben verlangt. Dass unter den j ä h r i g e n Steuern die an die R ö m e r zu zahlende K o p f s t e u e r zu verstehen ist, erhellt daraus, dass sie von Jedem (*ἑκάστοις*), und zwar jährlich, zu entrichten ist,

---

[1]) Hist. nat. 6, 27: Hoc in loco genitum esse Dionysium, terrarum orbis situs recentissimum auctorem, constat, quem ad commentanda omnia in Orientem praemisit Divus Augustus ituro in Armeniam ad Parthicas Arabicasque res majore filio. Vgl. Plinius 36, 15. 24.

[2]) Ant. 17, 8. 4: *εἰςφορὰς ἃς ἐνιαυσίους φέροιεν ἐπικουρίζειν βοῇ χρώμενοι.* Vgl. Ant. 17, 11. 2: *Καὶ χωρὶς μὲν πράσσεσθαι φόρους ἐπιβαλλομένους ἑκάστοις τὸ ἐπ' ἔτος, χωρὶς δὲ εὐπορίας εἶναι παρακαταβολὰς αὐτῷ τε* (Herodes) *καὶ οἰκείοις καὶ φίλοις καὶ τῶν δούλων, οἳ ἐπ' ἐκπράξει τῶν φόρων ἀξιοῖεν.* Vgl. auch die *δάσμοι ἐτήσιοι* bei Philo II, 326.

während die an Rom einzuliefernde Grundsteuer nach dem Edicte Cäsar's nur alle 7 Jahre einmal, und zwar selbstverständlich von den betreffenden Grundbesitzern zu entrichten war, der jüdische König aber wie auch Hyrkanus ausser seinen Domainen nach alter Sitte wahrscheinlich den Zehnten bezog (vgl. S. 67. Anm. 2; S. 73), ferner daraus, dass die unverhältnissmässige Höhe gerade der Kopfsteuer, welche die Juden an Rom zu zahlen hatten, auch sonst (S. 67) hervorgehoben wird, und dass der römische Kaiser den Samaritern nach Ant. 17, 11. 4, weil sie nicht rebellirt hatten, den vierten Theil der Steuer, die also nur eine römische sein kann, erliess. Ueberhaupt setzen die speciellen Angaben über die Einkünfte der einzelnen Theile Judäa's, wie wir sie Ant. 17, 11. 4 u. 5 lesen, sehr genaue Katastrirungen dieses Landes voraus, wie sie dem Augustus vorgelegen haben müssen, unstreitig unter Benutzung der Mittheilungen des Herodes (Ant. 17, 9. 5). Hat man ferner darauf hingewiesen, dass eine solche Schatzung von unruhigen Volksbewegungen begleitet zu sein pflege, und sich dafür auf die Unruhen bei Gelegenheit des zur Zeit Judas des Galiläers stattfindenden Census berufen, so ist diese Behauptung zwar keineswegs allgemein [1]) zuzugeben; indess ist die 750 u. c. gegen Rom und die herodische Dynastie losbrechende Bewegung, welche allerdings nicht bloss durch die damalige Schatzung hervorgerufen wurde, so tiefgreifender,

---

[1]) So unterwarf sich Gallien von Anfang an (unter Augustus 27 v. Chr. und unter Drusus 13 v. Chr.) friedlich dem römischen Census, wie noch der Kaiser Claudius in seiner Rede an den römischen Senat (bei NIPPERDEY, Tac. Ann., p. 226) rühmend hervorhebt, wo er unter Anderem sagt: Illi patri meo Druso Germaniam subigenti tutam quiete sua securamque a tergo pacem praestiterunt, ac quidem, cum a censu, novo tum opere et inadsueto Gallis, ad bellum avocatus esset. Quod opus quam arduum sit nobis (sc. Romanis), nunc cum maxime, quamvis nihil ultra quam ut publice notae sint facultates nostrae exquiratur, nimis magno experimento cognoscimus. Der letzte Satz hebt hervor, wie selbst den (damals allerdings sehr verwöhnten) Römern der Census nicht angenehm war, obwohl für sie nicht, wie bei den Provincialen, der Zweck damit verbunden war, ihre directen Abgaben festzustellen, da der römische Bürger damals von Kopf- und Grundsteuer befreit war.

bedenklicher Art, dass mit ihr die spätere im Jahre 6 n. Chr., wo Judäa unmittelbare römische Provinz wurde, gar nicht zu vergleichen ist. Dies kann man selbst schon aus den Schriften des Josephus erkennen, zumal wenn man contr. Ap. 1, 7 vergleicht, wo der Krieg des Varus, welcher 750 u. c. entbrannte, mit den Kriegen unter Antiochus Epiphanes, Pompejus und Vespasian zusammengestellt wird. Die grosse Bedeutung jenes Kriegs für die jüdische Welt zeigt sich namentlich in den jüdischen Schriften, die nicht wie Josephus Manches vor ihren römischen Lesern verbergen, so im Talmud z. B., wenn im Seder Olam Rabba (gegen Ende) vom Kriege des Varus (wie unstreitig zu schreiben ist) bis zum Kriege Vespasian's gerechnet wird, wo also in der letzten Periode des Judenthums bei 750 u. c., nicht bei 759 u. c. oder der Zeit der damals eintretenden, unmittelbaren römischen Herrschaft der Einschnitt gemacht wird. Ebenso ist in der kurzen Geschichte der römischen Herrschaft über Judäa bei Tacitus Hist. 5, 9 das Regiment des Quirinius nicht einmal erwähnt, wohl aber neben andern Römern die Thätigkeit des Varus, zum deutlichen Zeichen, dass durch jenes im Verhältniss Judäa's zu Rom nach Tacitus nichts Wesentliches verändert ward. Das jüngst wieder aufgefundene grössere Fragment der ἀνάληψις [1]) des Moses, welches meines Erachtens gleich nach dem Tode Herodes des Grossen entstanden ist, ist namentlich dadurch interessant, dass es uns in das Treiben des genannten bedeutungsvollen Zeitpunkts vom Standpunkt eines jüdischen Zeloten einen lehrreichen Blick thun lässt. Die jetzt gewöhnliche Betrachtungsweise, welche bei dem Jahre 759 u. c. einen stärkeren Einschnitt machen möchte, indem sie die Knechtschaft Judäa's von diesem Zeitpunkte datirt, wo es unmittelbar

---

[1]) Vgl. meinen Aufsatz: „Die jüngst aufgefundene Aufnahme Moses nach Ursprung und Inhalt untersucht" in den Jahrb. für deutsche Theologie von Liebner, Dorner u. s. w. 1868, S. 624 ff. In dieser Apokalypse, die unmittelbar nach dem 750 u. c. entbrennenden Kriege des Varus geschrieben ist, kommt Rom wie auf den damaligen jüdischen Münzen und am Pylon des Tempels S. 86 ff. bereits unter dem Bilde des Adlers vor.

unter die Magistratur eines römischen Landpflegers kommt, ist keineswegs in der Natur der Sache und den alten Quellen begründet. Eine Bestätigung unserer Ansicht über den Census zur Zeit der Geburt Jesu erhalten wir endlich noch durch den Bericht des Lukas Apg. 5, 36 ff., wo wir den Theudas, welcher noch vor der dort erzählten Rede des Gamaliel und vor Judas dem Galiläer (μετὰ τοῦτον V. 37) aufgetreten und umgekommen sein soll, nach meiner Chronolog. Synopse S. 103 ff. mit dem Pharisäer Matthias bei Josephus Ant. 17, 6 combiniren, welcher, indem er mit seinen Anhängern den goldenen Adler am Heiligthum, nach S. 87 das Symbol der römischen Herrschaft, zerstörte, das Signal der erwähnten jüdischen Bewegung des Jahres 750 u. c. gab und, wie sich aus der Ant. 17, 6. 4 erwähnten Mondfinsterniss berechnen lässt, am 12. März d. J. lebendig verbrannt ward. Dieser Ansicht sind Mehrere beigetreten; SONNTAG und EWALD denken an den Aufrührer Simon Ant. 17, 10. 6. Bell. jud. 2, 4. 2. Tac. Hist. 5, 9, ZUSCHLAG an den Theudion Ant. 17, 4, welcher aber nicht als Anführer auftritt, sondern nur einen ähnlichen Namen hat, GUERICKE, MEYER, OLSHAUSEN, EBRARD an einen zufällig bei Josephus nicht erwähnten Aufrührer, CREDNER, DE WETTE, BAUR, MEYER an den Joseph. Ant. 20, 5. 1 erwähnten Pseudopropheten Theudas, welcher erst unter dem Procurator Cuspius Fadus um 44 n. Chr. aufgetreten ist. Im Grunde sind hier zwei Hauptansichten zu unterscheiden, die eine, welche dem Gefährten des Paulus, Lukas, der nach Luk. 1, 3 Alles von oben an sorgfältig erforscht haben will und selber in Palästina war, das grobe Versehen zumuthet, dass er einen Aufrührer, der nach seiner Ansicht sogar noch vor Judas dem Galiläer, aber nicht lange vorher (πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν), also etwa um 750 u. c. zur Zeit der damaligen mächtigen jüdischen Bewegung auftrat, von Gamaliel in einer Rede erwähnt werden lässt, als er in Wirklichkeit vermeintlich überhaupt noch nicht aufgetreten war, und die andere, bei welcher der Theudas des Lukas um die Zeit von 750 u. c. gesetzt, also dessen Glaubwürdigkeit behauptet wird, mag man darüber auch streiten, an welche der bei Josephus in jener

Zeit erwähnten Personen Matthias, Simon, Theudion zu denken, oder ob derselbe von Josephus ganz übergangen ist, und es ist nicht zu verwundern, dass die Mehrzahl der Forscher sich fortwährend auf die letztere Seite stellt. Müsste ich nicht die Combination des Theudas mit Matthias für wahrscheinlicher halten, so würde ich kein Bedenken tragen, eine Uebergehung desselben bei Josephus auzunehmen, zumal dieser mit Rücksicht auf seine römischen Leser über Alles, was die Juden bei diesen in Misscredit bringen konnte, wie die messianischen Erwartungen, ihr Verhalten beim Census u. s. w. gerne leicht hinweggeht, des Quirinius und seines Census im jüdischen Krieg gar nicht gedenkt und auch Ant. 18, 1. 1 nicht des Endes Judas des Galiläers, und dabei Ant. 17, 10. 8 berichtet, dass um 750 u. c. viele Räuber sich erhoben, um als Könige aufzutreten. Indess liegt es am nächsten, anzunehmen, dass Gamaliel einen der berühmteren Parteigänger jener Zeit gemeint hat und dieser unter den von Josephus wirklich erwähnten zu suchen ist. In der That ist aber Θευδᾶς = Θεόδωρος oder מַתְּיָה [1]), und dieser Name, welcher an die glorreiche makkabäische Zeit erinnerte, war damals sehr üblich. Jener Matthias aber, ein allgemein angesehener Ausleger der Gesetze (ἐξηγητὴς τῶν νόμων) und Lehrer der Jugend Ant. 17, 6. 2 sqq. Bell. jud. 1, 33, war nach Josephus Ant. 17, 6. 4. 17, 9. 1 (Ματθίας ὃς ἐγηγέρκει τὴν στάσιν, Ματθ. καὶ οἱ σὺν αὐτῷ) die Seele der damaligen Bewegung, und diese selber, wie wir sahen, wahrlich bedeutend genug, um von Gamaliel hervor-

[1]) Vgl. die Artikel „Matthias“ und „Theudas“ in Winer's Bibl. Realwörterb. und den Artikel „Theudas“ in Herzog's Realencyclopädie. Die Ueblichkeit des Namens Matthias siehe im Index des Josephus von Haverkamp und Joseph. Vit. § 1. Der letzte hasmonäische König, welcher bei Josephus Antigonus heisst und von Herodes dem Grossen und Sosius besiegt ward, nennt sich auf jüdischen Münzen Matthias. Es findet sich auch der griechische Name תודוס im Talmud Mischna Bechor. 4, 4, woraus aber, zumal hier ein ganz anderer Theudas erwähnt ist, Nichts gegen unsere obige Behauptung folgt, dass מַתְּיָה (Gabe Gottes) hebräisch dem griechischen Θευδᾶς = Θεόδωρος entspricht und umgekehrt, und beide Namen eben so gut mit einander wechseln konnten, wie z. B. Petrus und Kephas im Neuen Testament.

gehoben zu werden. Hierzu kommt das damalige Streben der Juden nach griechischen Namen, wobei es möglich ist, dass der Gesetzeslehrer später selber sich lieber mit dem entsprechenden hebräischen [1]) Namen nannte. Wichtig ist ferner die Zusammenstellung jenes Theudas mit Judas dem Galiläer in der Rede des Gamaliel, sofern dieses auf wesentlich ähnliche Bestrebungen der Beiden zurückweist. Nun aber war jener Pharisäer Matthias um 750 u. c. der Vorgänger Judas des Galiläers, theils wegen seiner ähnlichen zelotischen Gesinnungen (Ant. 17, 6. 2—4. 17, 9. 1—3 [*νεωτερισταί*]. 17, 11. 3), theils, sofern ein grosser Theil seiner Anhänger ebenfalls in Galiläa gewesen zu sein scheint (Ant. 17, 10. 2), wie denn der Gefährte des Matthias nach Bell. jud. 1, 33. 2 wahrscheinlich Sohn eines Bewohners von Sepphoris in Galiläa (*υἱὸς Σεπφωραίου*) war, welche Stadt als rebellisch von dem syrischen Statthalter Varus nach Ant. 17, 11. 9 besonders gezüchtigt wird. So stellt Gamaliel zwei vor kurzem noch gewaltige Bewegungen passend zusammen, welche, von zelotischen Pharisäern ausgehend, vornämlich in Galiläa ihren Sitz hatten, um aus ihrem Geschicke das Ende der vornämlich auch in Galiläa (Apg. 2, 7) heimischen Jünger Jesu, des Nazareners, falls seine Sache nicht aus Gott sei, errathen zu lassen. Für die Beziehung auf den Theudas um 44 n. Chr. spricht, selbst wenn man jene groben chronologischen Verstösse bei Lukas nach seiner sonstigen chronologischen Beschaffenheit für möglich hält, durchaus Nichts als der gleiche Name Theudas nach seinem Buchstabenlaute. Denn der spätere Theudas ist nach Josephus Goët und will durch das Wunder der Theilung des Jordan, so dass die ihn begleitenden Israeliten mit ihrer Habe hindurchziehen sollen, mindestens ein prophetischer Vorläufer des Messias, wenn nicht dieser selbst sein; Gamaliel sagt aber

---

1) Auch kann Lukas statt des hebräischen Namens den entsprechenden griechischen, da wohl beide im Gebrauch waren, vorgezogen haben, vgl. bei Lukas *ὁ ζηλωτής* Luk. 6, 15. Apg. 1, 13 statt *ὁ Κάναναῖος* oder *Κανανίτης* Matth. 10, 4. Mark. 3, 18 und *Ἐλύμας ὁ μάγος* Apg. 13, 8 (vgl. dazu Meyer).

von dem Theudas Apg. a. a. O. nur, er habe behauptet, dass er selber einer [1]) (d. i. von Bedeutung) sei (*λέγων εἶναί τινα ἑαυτόν*). Er charakterisirt damit nur seine Selbstüberschätzung und bezeichnet ihn nicht etwa als Messias oder messianischen Propheten, in welchem Falle er gewiss bestimmter das Prädicat Prophet oder Aehnliches gesetzt haben würde, und wogegen auch seine Parallelisirung mit Judas dem Galiläer, welcher ebenfalls nicht Prophet, sondern Zelot war, zu sprechen scheint. Jene Charakteristik passt dagegen sehr gut zu dem Zelotenhäuptling Matthias, dessen Partei auch der Redner Nikolaus Selbstüberhebung in Betreff der richtigen Auslegung der Gesetze Ant. 17, 11. 3 (*ὑπὸ τοῦ θέλειν τὰ πάντα νικᾶν*) vorwirft, und passt besonders gut im Munde des der Zelotenpartei bekanntlich gegenüberstehenden Rabbi Gamaliel. Wie Judas der Galiläer, so muss auch der für das Gesetz eifernde Matthias-Theudas dem heidnischen Rom den Census und überhaupt den Gehorsam verweigert haben, wie denn auch Lukas Ev. 2, 2 den Census zur Zeit der Geburt Jesu, welchen er vor dem Tode des Herodes geschehen lässt, durch sein *πρώτη* augenscheinlich mit dem Apg. 5, 37 erwähnten Census zur Zeit des Galiläers Judas in Beziehung setzt und diesem kurz vorangehen lässt, vgl. auch S. 32. 34.

Um den Beginn des neuen Decenniums in der Herrschaft des Augustus 746 u. c. fallen mehrere verwandte Massnahmen desselben: die erste Censirung der römischen Bürger kraft seines consulare imperium, über welche S. 57 ff. zu vergleichen ist; die Aufstellung einer Weltkarte (orbis pictus) mit Hülfe der Commentare des Agrippa nach Plin. H. N. 3, 2. § 17. Dio 55, 8; das Edict eines allgemeinen Provincialcensus Luk. 2, 1,

---

[1]) Die Lesart *μέγαν* in einigen Handschriften ist deutlich aus Apg. 8, 9 in den Text gekommen. Das Pronomen *τις* steht hier als Prädikat mit Emphase nach Krüger, Gr. Gramm. § 51, 16. Anm. 12. Dagegen heisst *τις μεγας* a. a. O. „ein gewisser Grosser“ und *τις* steht daselbst nach Krüger, Gr. Gramm. § 51, 16. Anm. 8 von einer bestimmt vorschwebenden Person, die man eben nicht genauer bezeichnen mag. Grammatisch an beiden Stellen ebenso Meyer.

die Anordnung eines geregelte Steuern fordernden Militäretats (S. 98; Marquardt, Röm. Alterth. III, 2. S. 163. 226). Das Steuerkataster wurde zur Zeit des Augustus entsprechend den ihm stets neu zugesprochenen 10 Jahren leicht alle 10 Jahre erneuert (Huschke, Census der Kaiserz., S. 57 ff.), und der betreffende Census meistens um den Beginn des neuen Steuerlustrums gehalten. Wie nun durch den mit censoria potestas versehenen syrischen Statthalter [1]) Quirinius Syrien und Judäa nach Ant. 17, 12. 5 (*τὰ ἐν Συρίᾳ*), vgl. Ant. 18, 1. 1, vom Herbst 759 u. c. an censirt wurden, so hatte der vorhergehende Census, der erste in Folge des Luk. 2, 1 erwähnten Edicts, 10 Jahre früher, im Winter 749 bis 750 u. c. Statt, und zwar in Judäa unter Herodes dem Grossen, welcher zugleich Procurator von ganz Syrien war, und der darauf folgende wahrscheinlich 10 Jahre später um 769 u. c. oder 16 n. Chr., wo wir nach Tac. Ann. 2, 42 ff. sehen, dass Syrien und Judäa sich über ihre Abgaben beklagen, was dort von Tiberius unter den Gründen angeführt ist, wesshalb Germanicus 17 n. Chr. von ihm in den Orient gesandt wird. Uebereinstimmend mit unserem vorstehenden Resultate werden bei Epiphanius in der nicht hinreichend gewürdigten Stelle Haer. 51, 22 (vgl. Haer. 20, 1) ausdrücklich fünfjährige jüdische Abgaben Herodes des Grossen und seines Vaters Antipater an Rom erwähnt, wie wir denn wissen, dass die Römer auch in ihren Provinzen die Abgaben alle fünf Jahre feststellten und für Aegypten ein fünfjähriger Steuerkreis noch unter Kaiser Galba im Ed. Ti. Alex. lin. 49 bezeugt ist, vgl. Marquardt a. a. O. III, 2.

---

[1]) Der Ausdruck *δικαιοδοτεῖν* Ant. 18, 1. 1 steht, wie auch sonst von dem, welcher die Befugniss hat, Recht zu sprechen (jus dare), was in der Provinz eben dem Statthalter zukam, vgl. Marquardt a. a. O. III, 1. S. 218. Anm. 1571. S. 282 ff. Das *σὺν ὀλίγοις* ist a. a. O. nicht, wie regelmässig geschieht, mit *ἐπὶ Συρίας παρῆν* zu verbinden, sondern mit *τά τε ἄλλα ἀξιώματι μέγας*, „angesehn wie Wenige“. Quirinius censirte nicht nur Judäa, sondern auch Syrien nach Ant. 17, 2. 5 (*τὰ ἐν Συρίᾳ*, wozu damals auch Judäa gehörte) und Ant. 18, 1. 1 (*ἐπὶ Συρίας παρῆν ... τιμητὴς τῶν οὐσιῶν γενησόμενος* und *παρῆν δὲ καὶ Κυρήνιος εἰς τὴν Ἰουδαίων προσθήκην τῆς Συρίας γενομένην, ἀποτιμησόμενος κ. τ. λ.*).

S. 181. Selbst das Datum, dass Augustus nach Ant. 15, 10. 3 (vgl. Dio 54, 6—9) im Jahre 20 v. Chr. oder 734 u. c. die Angelegenheiten Judäa's und Syriens persönlich ordnete und Herodes zum Procurator von ganz Syrien bestellte, führt auf 749 bis 750 u. c. als Anfang eines neuen Steuerlustrums.

Zum Schluss über den Epiphanius noch einige Worte, wobei wir über hier untergeordnete [1]) Irrungen hinwegsehen. Sein durch Unsicherheit der Lesart sonst etwas dunkler Bericht (Haer. 51, 22) ist in dem oben von uns angeführten Hauptpunkt durchaus klar und er weist auf eine besondere ältere Quelle z. B. durch einzelne Personalien zurück. So wird der hebräische Name der Königin Alexandra, welche nach Joseph. Ant. 13, 12. 1 Salome hiess, a. a. O. Cod. Venet. *Σαλλινα* genannt, was wahrscheinlich gleich שלמינא (d. i. Salome, vgl. Grätz, Gesch. d. Juden III, S. 117. 2. Aufl.) ist, indem das *m* in der griechischen Aussprache sich dem *l* assimilirt hat (*Σαλμινα* = *Σαλλινα*). Bei der Alexandra wird in Betreff der Hasmonäer von Epiphanius ein ähnlicher Ein-

[1]) So setzt Epiphanius, indem er, wie bekanntlich öfter geschah, die Jahre des Augustus vom Tode Cäsar's 44 v. Chr. datirt, Haer. 51, 22 die Geburt Jesu in das 42. Jahr des Augustus, in das 29. nach seinem Siege bei Actium und in das Consulat von Augustus XIII und Silanus was Alles richtig in's Jahr 2 v. Chr. oder 752 u. c. führt. Er setzt nun aber das 42. Jahr des Augustus dem 33. Jahre des Herodes gleich und vertheilt die 13 bis zur Schlacht bei Actium verlaufenden Jahre des Augustus so, dass ihnen 5 Jahre der Procuratur des Antipater, 4 Jahre des Herodes bis zu seiner vollen königlichen Herrschaft, und 4 Jahre desselben von da ab entsprechen. Der Schlüssel für diese irrige Combination der Jahre des Augustus mit den Jahren des Herodes ist, dass dem Epiphanius an der irrigen Combination des 42. Jahres des Ersteren und des 33. des Letzteren liegt, um Herodes erst 4 Jahre nach der Geburt Jesu sterben lassen zu können, wofür die Motive (2 Jahre bis zur Erscheinung der Magier und darauf zweijähriger Aufenthalt des Kindes in Aegypten) Haer. 51, 9 dargelegt sind. Uebrigens hat auch Sulpicius Severus, ein sonst schätzenswerther Schriftsteller, Chronic. II, 27 die Geburt Jesu in das 33. Jahr des Herodes, dieses mit 750 u. c. combinirend, gesetzt und lässt Letzteren ebenfalls die Geburt Jesu um 4 Jahre überleben, so dass man desshalb der obigen Angabe des Epiphanius noch nicht misstrauen darf.

schnitt gemacht wie von R. Nathan Sanhedrin 97 [b]. Unter dem Demetrius, durch dessen Freundschaft gehoben, der Vater des Herodes Antipater nach Haer. 20, 1 Procurator von Judäa wird, ist ferner sicher der von Joseph. Ant. 14, 4. 4 erwähnte Gadarenser Demetrius, der Freigelassene des Pompejus, des Besiegers der Juden, zu verstehen. Die Botmässigkeit und namentlich Steuerpflichtigkeit der Juden gegenüber den Römern auch unter Herodes dem Grossen, welche von uns für Luk. 2 besonders zu erweisen ist, hat Epiphanius übrigens nicht entschiedener ausgesprochen als z. B. Appian Bell. civ. 5, 75. Syr. 50. Mithrid. 116 u. 118, welcher, aus Alexandrien gebürtig, als Verwalter der kaiserlichen Einkünfte unter Trajan, Hadrian und Antoninus Pius in dieser Beziehung besonders unterrichtet sein musste, und ähnlich wie Epiphanius hat auch Appian in dem Entwicklungsprocess der jüdischen Abhängigkeit die Herrschaft des Augustus seit seinem Siege über Antonius als Epochenpunkt Mithrid. 121 hervorgehoben, wo Alles im Orient bis zum Euphrat, auch das, was Cäsar und Antonius Andern zu besitzen gegeben haben, mithin auch Judäa, zu den kaiserlichen Provinzen (ἐς στρατηγίας Ῥωμαίων, vgl. dazu Strab. XVI, 840. Dio 53, 12) gekommen sein soll, was Epiphanius Haer. 20, 1 für Judäa so ausdrückt, dass Herodes in Judäa König unter dem Könige (Grosskönige) Augustus (βασιλεὺς ὑπὸ βασιλέα) gewesen sei. Aehnlich hat auch der unter Domitian schreibende Pseudoesra nach dem lateinischen Texte 12, 9 ff., indem er die römischen Kaiser von Cäsar an bildlich als alae (Flügel) betrachtet, die Mitglieder der Herodischen Dynastie als subalares bezeichnet. Herodes war nur Titularkönig oder vielmehr nur der Procurator des Kaisers, welche Stellung, aber mit Ausdehnung auf ganz Syrien, ihm von Augustus nach der Schlacht bei Actium bei seiner definitiven Ordnung der dortigen Verhältnisse im Jahre 20 v. Chr., wie wir sahen, auch ausdrücklich beigelegt ist; vgl. über die damalige Stellung des Augustus ἐν τῷ ὑπηκόῳ auch Dio 53, 32.

III.

Jesus und die Steuererheber.

An die Erörterung über die Geschichtlichkeit der zur Zeit der Geburt Jesu von Rom verordneten Schatzung Judäa's reihen wir die verwandte Frage nach der Steuer, welche Jesus nach Matth. 17, 24 ff. gezahlt hat. Abgesehen von ihrer Schwierigkeit auch in antiquarischer Beziehung hat sie einerseits ein nicht geringes chronologisches Interesse und giebt andererseits Aufschluss über das persönliche Verhalten Jesu in Betreff der von den Juden an Rom zu entrichtenden Steuer, welche die Gemüther damals sehr bewegte. Ich erhalte dabei zugleich Gelegenheit, die von Huschke (Census der Kaiserz. S. 203) gegen meine Deutung von einer römischen Steuer (Chronol. Synopse, S. 264 ff.) gemachten Einwendungen, auf welche sich z. B. Winer und Meyer berufen haben, näher zu beleuchten.

Dass die zu entrichtende Steuer zwei Drachmen betrug, erhellt theils aus dem Namen der Steuererheber V. 24 (*οἱ τὰ δίδραχμα λαμβάνοντες*), theils daraus, dass Jesus nach V. 27 für sich und Petrus einen *στατήρ* oder 4 Drachmen, also für j e d e Person z w e i Drachmen bezahlt. Nun hatte jeder männliche Israelit von einem gewissen Alter nach 2 Mos. 30, 13. 38, 26. 2 Kön. 12, 4 ff. 22, 4 ff. 2 Chron. 24, 5 ff. die Hälfte eines heiligen Sekels, der vom gemeinen zu unterscheiden ist, an den Tempel in Jerusalem zu bezahlen, und dieser halbe Sekel wird von Josephus (Ant. 3, 8. 2. Bell. jud. 7, 6. 6) zu 2 attischen Drachmen oder einem *δίδραχμον* (Ant. 18, 9. 1. vgl. Dio 66, 7. Orig. ep. ad Afric. I, p. 28 de la R.) berechnet, während die LXX (2 Mos. 30, 13) und Philo [1])

[1]) Derselbe Philo opp. II, 276 berechnet die Lev. 27, 3 ff. angegebene Summe so, dass er den heiligen Sekel, wie Josephus, vier Drachmen gleichsetzt. Wenn Philo hier *δραχμὰς νομίσματος ἀργυροῦ*, die also

(Opp. I, 499 Mang.) den ganzen Sekel, welcher dann nicht nach dem attischen, sondern nach dem babylonisch-äginäischen [1]) Fusse berechnet ist, dem *δίδραχμον τὸ ἅγιον* gleichsetzen. Indem man nun Matth. a. a. O. mit grösster Wahrscheinlichkeit attische Drachmen voraussetzt, hat man hier wegen des gleichen Betrags in neuerer Zeit vielfach (so auch HUSCHKE, BLEEK und MEYER) an die Tempelsteuer gedacht, ich dagegen nach Aelteren, namentlich SELDEN, an eine römische Steuer, Andere an eine dem Tetrarchen Antipas zu entrichtende Steuer. Allerdings ist uns sonst die Höhe der römischen Steuer, an welche ich denke, oder der Kopfsteuer nicht überliefert — die Grundsteuer wurde wohl noch wie früher in Naturalien gezahlt und würde gewiss mehr als 2 Drachmen betragen; auf die gerade besonders verhasste Kopfsteuer führt auch der gleiche Betrag für Christus und Petrus und dass namentlich jener schwerlich Grund und Boden besessen hat — und wir erfahren hier zufällig ihre Summe. Dass letztere mit dem Betrage der Tempelsteuer übereinstimmt, kann nicht auffallen; denn die jüdischen Fürsten erhalten nach Joseph. Ant. 14, 10. 6 auch den gleichen Zehnten, wie der Tempel, warum hätte die römische Kopfsteuer, die, wie wir sahen, seit der Zeit des Gabinius von den Juden zu zahlen war, nicht auch ein *δίδραχμον* betragen können, wie die Tempelsteuer, zumal das *δίδραχμον* als das Doppelte des Denars (vgl. Plin. H. N. 21, 109) sich für eine von Rom verhängte Steuer besonders leicht ergab? Die gewöhnliche römische Kopfsteuer mochte für den Mann 1 Denar [2]) betragen, wir sahen aber S. 67 ff., dass gerade

---

ganz von Silber waren, erwähnt, so stellt er sie in Gegensatz zu der in Billon ausgeprägten alexandrinischen Silberdrachme, welche zwar das gleiche Gewicht hatte wie die attische, aber 1/4 mal so wenig werth war, vgl. MARQUARDT, Röm. Alterth. III, 2. S. 29 ff.; MOMMSEN, Das römische Münzwesen S. 198 ff. Ueber die verschiedene Bezeichnung des heiligen Sekels durch Philo wird öfter ungenau berichtet, so auch von BLEEK zu Matth. 17, 24.

1) BERTHEAU, Zur Geschichte der Israeliten, S. 41.

2) Wir führen hier eine Stelle aus der Historia scholastiaca des PETRUS COMESTOR († 1187) im Auszug bei VINCENTIUS BELLOVACENSIS, Spec.

die Juden, weil sie erst durch Waffengewalt hatten unterworfen werden müssen, eine besonders lästige Kopfsteuer zu entrichten hatten, nach unserer Stelle gerade das Doppelte [1]) der gewöhnlichen. HUSCHKE a. a. O. S. 203 ff. weiss meine Erörterung rücksichtlich des Betrags der römischen Steuer zu würdigen, macht aber den Einwurf, dass unter *δίδραχμον* unmöglich das römische tributum capitis verstanden werden könne, weil dieses, wie Matth. 22, 19 (*τὸ νόμισμα τοῦ κήνσου*) als Parall. beweise, in römischen Denaren entrichtet

hist. VI, c. 87 an, die aus der S. 51. Anm. erwähnten trefflichen Schrift von PETERSEN bei MARQUARDT, Röm. Alterth. III, 2. S. 170 citirt wird und eine alte, im Allgemeinen auf Kenntniss des römischen Censuswesens beruhende Auffassung von Luk. 2 enthält: „In illis diebus exiit edictum a Caesare Augusto, ut describeretur universus orbis.“ Volens enim scire numerum regionum in orbe, quae Romanae suberant ditioni, numerum etiam civitatum in qualibet regione, numerum quoque capitum in qualibet civitate, praeceperat, ut de suburbanis, oppidis, vicis et pagis ad suam confluerent civitatem, maxime unde trahebant originem: et quilibet nummum argenteum pretii decem nummorum usualium (unde et **denarius** dicebatur) praesidi provinciae tradens se subditum imperio Romano profiteretur. Uebrigens berechnet auch Josephus aus der ägyptischen Kopfsteuer die Zahl der dortigen Bewohner Bell. jud. 2, 16. 4: *πεντήκοντα πρὸς ταῖς ἑπτακοσίαις ἔχουσα μυριάδας ἀνθρώπων, δίχα τῶν Ἀλεξανδρείαν κατοικούντων, ὡς ἔνεστιν ἐκ τῆς καθ' ἑκάστην κεφαλὴν εἰσφορᾶς τεκμήρασθαι.* Wir erfahren aus dieser Stelle des Josephus zugleich, dass die Bewohner des angesehenen Alexandria von der schimpflichen Kopfsteuer befreit waren.

[1]) Nach Targ. 2 zu Esth. 3, 9 sollen die Juden für den Kopf schon zur Zeit der Perser 1 Sela (gemeinen Sekel) oder 1 *δίδραχμον* zahlen, was für alle Gegenden, wo der Sela Landesmünze war, nahe lag. Wie zur Zeit der Perser nach Esr. 6, 9, so zahlten zur Zeit der Seleuciden auch die Juden in Palästina Kopfsteuer (Joseph. Ant. 12, 3. 3. 1 Makk. 10, 29), möglicher Weise 1 Sela oder 2 attische Drachmen, in welchen die Seleuciden münzten, in welchem Falle die Römer bei den dortigen Juden nur zur Kopfsteuer des Epiphanes zurückgegriffen hätten. Darüber, dass der Sela ohne nähere Bestimmung in den Targumim dem gemeinen Sekel entspricht, siehe BUXTORF, Lexic. chald. talmud. rabbin. unter סלע. Der damit nicht zu verwechselnde tyrische Sela, welcher im Talmud vorkommt und dem heiligen Sekel entspricht, hat vier attische Drachmen (vgl. S. 108) und ist das Doppelte des gemeinen Sela oder Sekel; über letztern Punkt vgl. BERTHEAU, Zur Gesch. der Israeliten, S. 45 ff.

wurde. Allein hierauf ist zu erwidern, dass es sich bei Jesus in dem galiläischen Kapernaum nicht, wie Matth. a. a. O. in Jerusalem, welches bereits auch formell zur Provinz geworden war, um eine unmittelbar an Rom zu zahlende Kopfsteuer handelte, dass vielmehr Antipas, welcher, wie gerade HUSCHKE sonst ausführt, als abhängiger Dynast sie in seiner Tetrarchie erhoben haben muss, dieselbe, wie früher und zwar auch in andern Provinzen geschah, in griechischen Drachmen wird erhoben haben. Auch sein Vater Herodes der Grosse erhob durch seine Diener nach Ant. 17, 11. 2, wie wir S. 65. 93 u. 98 sahen, für Rom die Kopfsteuer. Dass dem Antipas eine gewisse Selbständigkeit in seinem Lande geblieben ist, ersieht man auch daraus, dass der römische Landpfleger Pilatus sein Recht des Blutbanns über Jesum als Galiläer Luk. 23, 6 ff. vgl. 13, 31. Matth. 14, 10 Parall. anerkennt. Aber gesetzt auch, doch nicht zugegeben, dass in dem galiläischen Gebiete des Antipas die römische Kopfsteuer in römischen Denaren hätte entrichtet werden müssen, so hätten ihre Erheber, was HUSCHKE ganz übersehen hat, da die Summe dieselbe blieb, ungenau [1]) eben so gut *οἱ τὰ δίδραχμα λαμβάνοντες* genannt werden

---

[1]) Uebrigens ist die Behauptung HUSCHKE's S. 215 nicht einmal richtig, dass die Tempelsteuer nach festem Sprachgebrauch, wie auch Josephus zeige, *τὸ δίδραχμον* hiess. Denn, um von Philo zu schweigen, welcher die Tempelsteuer mit den LXX auch als *τὸ ἥμισυ τοῦ διδράχμου* bezeichnet, so gebraucht Josephus den Ausdruck *τὸ δίδραχμον* nur Ant. 18, 9. 1, und zwar von den babylonischen Juden, welche, wie natürlich alle Juden der Diaspora, bei denen keine heiligen Sekel circuliren, in den Städten Nisibis und Nearda *τὸ δίδραχμον* deponiren, damit sie später in Gold umgesetzt (Tract. Schekalim 2, 1. 4. Cic. pr. Flacco c. 28) nach Jerusalem geschafft werden. Ant. 3, 8. 2 bezeichnet er die Tempelsteuer dagegen als *σίκλον τὸ ἥμισυ*, indem er hinzufügt, der Sekel fasse 4 attische Drachmen; und Bell. jud. 7, 6. 6 sind 2 Drachmen, nicht *τὸ δίδραχμον*, als die von den Juden aller Orten auch nach der Zerstörung des Tempels, aber für das Capitolium zu zahlende Steuer erwähnt. Dio und Origenes an dem S. 108 angegebenen Orte bezeichnen diese für das Capitolium zu zahlende Abgabe durch *τὸ δίδραχμον*, weil sie damals von allen Juden, und zwar für das Capitolium, wirklich in Drachmen (wohl nicht Denaren, wie das auch nach HUSCHKE S. 208 daneben bestehende jüdische tributum capitis) entrichtet wurde.

können, wie die Erheber der jüdischen Tempelsteuer, welche von den palästinensischen Juden ja nicht in griechischen Drachmen, sondern in einem halben heiligen Sekel zu entrichten war. Also ist jedenfalls gerade bei der Annahme HUSCHKE's eine ungenaue Bezeichnung der betreffenden Steuer zuzugeben, aber nicht oder doch keinenfalls erwiesener Massen auch bei der unsrigen. Es kommt daher Alles darauf an, was der Text sonst zur Entscheidung unserer Frage an die Hand giebt; und wenn man nun die archäologischen Thatsachen und den Inhalt des Textes selber genauer in's Auge fasst, so kann man schwerlich zweifeln, dass von der Erhebung nicht der jüdischen Tempelsteuer, sondern der römischen Kopfsteuer die Rede ist. Die Tempelsteuer kann nicht gemeint sein, da für diese, welche zum Heiligthum gebracht wurde, keine besondern Erheber, *οἱ τὰ δίδραχμα λαμβάνοντες*, was auf ein stehendes Amt hinweist, bestellt wurden. Ferner passt zu dieser Steuer auch der Ort nicht, da die Abgabe bei Matthäus in dem galiläischen Kapernaum erhoben wird; denn jene ward nach dem Gesetze wie nach der spätern Uebung (2 Mos. 30, 12 ff. 38, 26 vgl. 2 Kön. 12, 5 ff. 2 Chron. 24, 6 ff. Tract. Schekalim 3, 2—4. 8, 8) in der Regel zur Festzeit („während die Gemeine Israel in der Hütte des Zeugnisses ist“ 2 Chron. 24, 6) als eine תרומה Jehova beim Heiligthume dargebracht, und sogar die Juden der Diaspora sandten oder überbrachten diese ihre Gabe unter der Führung von Hieropompen nach Jerusalem (Joseph. Ant. 18, 9. 1. Philo II, 568 Mang. u. ö.). In Palästina selber ward nach dem Tract. Schekalim 1, 1 u. 3 die Entrichtung dieser Abgabe am 1. Adar öffentlich proclamirt, am 15. Adar erschienen die Wechsler (שלחנים) in der Provinz, damit die Israeliten zur Einwechslung der heiligen Münze, um sie selber oder durch Andere (Tract. Schekalim 2, 2) beim Heiligthum darzubringen, Gelegenheit erhielten, am 25. Adar setzten sie sich in das Heiligthum (vgl. die Wechsler Joh. 2, 14. 15. Matth. 21, 12 Parall.). Schon nach 2 Chron. a. a. O. ward an jene Abgabe öffentlich vorher erinnert. So heisst es dort V. 9: Und es ward proclamirt (ויתנו קול) in Juda und Jerusalem, dass man Jehova hinbringen solle die Auflage

Mosis des Knechtes Gottes auf Israel in der Wüste; und V. 5 sagt der König Juda's zu den Priestern und Leviten: „Ziehet aus zu den Städten Juda's, damit alle Israeliten Silber sammeln, um zu befestigen das Haus Eures Gottes, so oft Jahr an Jahr ist." Hier ist nun der Zeitpunkt dieser Jehova zu weihenden Gabe näher bestimmt, sie soll Jehova dargebracht werden, wie wir sahen, während die Gemeine beim Heiligthum sich versammelt, so oft Jahr an Jahr ist, also beim Beginne des neuen Jahres, oder im Allgemeinen um die Zeit des Passa [1]), und dies ist ein neuer Grund, warum wir bei der Abgabe Jesu nicht an die Tempelsteuer denken können. Denn als damals Jesus in Galiläa weilte, war die Passazeit, in welcher er den Tod erlitt, jedenfalls noch längere Zeit nicht gekommen; vielmehr ersehen wir aus der johanneischen Parallele Joh. 7, 2. 14, dass Jesus, welcher bald nach Erlegung

1) LIGHTFOOT, Hor. hebr. (ed. 2) zu Matth. 17, 24, p. 390. Sonst vgl. noch RELAND, Antiquitt. sacr. (ed. VOGEL) p. 56 und WINER, Bibl. Realwörterb. unter „Tempelsteuer" (3. Ausg., S. 588 ff.). Dass sogar die jüdische Diaspora einen Termin bei Entsendung ihrer Gabe beobachtete, erhellt aus den Worten des Josephus Ant. 18, 9. 1: Ἐντεῦθεν δὲ (d. i. von den Städten Babyloniens Nisibis und Nearda) ἐπὶ Ἱεροσολύμων ἀνεπέμπετο ᾗ καιρός (suo tempore). Den ferner Wohnenden war nämlich verstattet, ihre Gabe später als zum Passa zu bringen, zu Pfingsten oder zum Hüttenfest: Tract. Schekalim 3, 1 und dazu die Glosse, vgl. LIGHTFOOT a. a. O. S. 538. Wenn Letzterer hier daraus zu schliessen nicht abgeneigt ist, dass es Christo als Einwohner von Kapernaum verstattet sein mochte, erst zum Hüttenfest seine Tempelsteuer zu zahlen, so ist das ein Irrthum, wie auch aus der gleich darauf folgenden Parallele Tract. Schekalim 3, 4 hervorgeht, dass das erste Mal (oder zum Passa) die Gabe im Namen des Landes Israel (wozu auch Kapernaum gehört), das zweite Mal (zu Pfingsten) im Namen der Israel nahe liegenden Städte (in Moab, Ammon u. s. w.), das dritte Mal (zum Hüttenfest) im Namen von Babel, Medien und den entfernten Ländern dargebracht wurde. Vgl. übrigens schon 2 Chron. 24, 9 die Zeitbestimmung für die Darbringung des heiligen Sekels: „so oft Jahr an Jahr ist". Ueber die Zeitbestimmung בפרס פסח Tract. Schekalim c. 3, 1 wird gestritten, ob dieselbe 15 Tage vor dem Passa bezeichne oder nicht; vgl. die Meinungen von MAIMONIDES und BARTENORA bei SURENHUS. Mischna a. a. O., ferner BUXTORF, Lexic. Chald. Talmud. und LEVY, Chald. Wörterb. unter פרס.

der Steuer Galiläa verlässt (Matth. 19, 1); Letzteres um die Zeit des Hüttenfestes gethan hat. Diese meist nicht gekannten oder übersehenen archäologischen Schwierigkeiten sucht der gelehrte LIGHTFOOT zu Matth. a. a. O. durch die Annahme zu überwinden, dass Jesus die Tempelsteuer nicht zur gewöhnlichen Zeit bezahlt habe. Allerdings kommt es vor, dass Jemand den halben Sekel erst später zahlte, und desshalb befanden sich zwei verschiedene Behälter (שופרות) im Tempel, von denen der eine für die schuldig gebliebenen Sekel des alten Jahrs, der andere für die im neuen Jahre fälligen Sekel bestimmt war (Tract. Schekalim 2, 1. 6, 5). Allein jenes kam nur bei besonderen Behinderungen vor, und schon wegen der grossen Entfernung gewiss am meisten bei den Juden der Diaspora. Wie streng man im Allgemeinen verfuhr, erhellt aus der Notiz Tract. Schekalim 1, 3, dass man vom 25. Adar an, wo die Wechsler sich in das Heiligthum setzten, anhob, die, welche den halben Sekel nicht darbrachten, auszupfänden. Dem Armen sollte trotz 5 Mos. 24, 12 sogar das Kleid, mit welchem er im Schlafe sich bedeckte, genommen werden, doch konnte für ihn ein Anderer bezahlen. Auch liegt bei LIGHTFOOT die falsche Ansicht zum Grunde, dass die Wechsler den halben Sekel für das Heiligthum entgegengenommen hätten, während sie im heiligen Lande, wo dieser in der heiligen Münze zu entrichten war, wie auch WINER a. a. O. bemerkt, nur die Gelegenheit zur zeitigen Einwechslung derselben boten. Es ist dabei auch zu beachten, dass die Wechsler nach dem Talmud nur im Adar ihre Wechselbuden in der Provinz aufschlagen. Von einer gerechtfertigten Versäumniss des Zahlungstermins von Seiten Jesu oder gar von einer Pfändung desselben wegen ungerechtfertigter Versäumniss durch Executoren des Tempelfiscus, welche dann auch nicht, wenn sie überhaupt einen besonderen auf diese Steuer bezüglichen Namen hatten, den allgemeiner lautenden Namen *οἱ τὰ δίδραχμα λαμβάνοντες* geführt, sondern etwa *οἱ τοὺς σίκλους πράττοντες* geheissen haben würden, lässt sich überdiess im Texte nicht das Mindeste entdecken, vielmehr giebt dieser durch die auf die Frage der Steuererheber ohne weiteres mit Ja antwortende

Versicherung des Petrus zu verstehen, dass Jesus die betreffende Steuer regelmässig bezahlt hat. Bei einer in Galiläa entrichteten Tempelsteuer würde man endlich eine Erwähnung des bei dieser zu zahlenden feststehenden Agios (Tract. Schekalim 1, 6) erwarten, während der V. 27 genannte Stater gerade vier Drachmen enthält, und bei der Annahme einer Execution hätten wir eine noch höhere Steuer zu erwarten. Es ist daher auch die von LIGHTFOOT angedeutete, von P. LANGE zu Matth. a. a. O. neuerdings noch gut geheissene Vertheidigung der Tempelsteuer nicht zu halten. Uebrigens hat der englische Gelehrte, die Schwierigkeit seiner Deutung einsehend, schon selber erklärt, dass er, wenn man eine römische Steuer annehme, Nichts einzuwenden habe. Er fügt dem die feine Bemerkung hinzu: Tum videntur verba tributa exigentium: Magister vester non solvit didrachma? hoc fere sonare: Num magister vester est de secta Judae Galilaei? — ein Gedanke, auf welchen wir später in anderer Fassung zurückkommen werden.

In der That lösen sich alle jene archäologischen Schwierigkeiten, wenn man mit uns an die römische Kopfsteuer denkt. Denn diese wurde von den Galiläern Jesus und Petrus natürlich in Galiläa erhoben; sie ward von Antipas erhoben durch besondere Steuereinnehmer [1]), wie wir das bereits aus der Zeit Herodes des Grossen (vgl. S. 111) wissen, und zwar kurze Zeit vor dem Hüttenfeste, etwa im September. Es ist der September für eine bürgerliche Steuer in Palästina wegen der dann stattfindenden Ernte und, weil im Oriente mit dem Herbst das bürgerliche Jahr begann, nicht nur ein an sich sehr nahe liegender Termin, sondern es ist auch sicher, dass schon unter Kaiser Augustus das römische Steuerjahr [2])

---

[1]) Auch bei den Römern werden eigene Beamte für die Erhebung des Kopfgeldes genannt. L. 18 § 8. D (50, 4): Qui annonam suscipit vel exigit vel erogat, et exactores pecuniae pro capitibus personalis muneris sollicitudinem sustinent, vgl. HUSCHKE, Cens. d. Kaiserz., S. 192. ORELLI, Inscript., n. 3345: procurator ad capitularia Judaeorum.

[2]) SAVIGNY, Vermischte Schriften II, S. 130 ff. IDELER, Handb. II, S. 347 ff. HUSCHKE, Census der Kaiserz., S. 138. 197. MARQUARDT,

mit dem ersten September begann. Auf die römische Kopfsteuer führt überdies auch der ganze Zusammenhang des Textes bei Matthäus, und dies wollen wir jetzt noch näher sehen.

Nachdem Petrus die Frage der Steuererheber, ob ihr Lehrer nicht die Doppeldrachme zahle, draussen bejaht hat, sagt Jesus V. 25 zu dem in's Haus tretenden Jünger: „Was [1]) scheint Dir, Simon? von wem nehmen die Herrscher der Erde (gewöhnlich: Könige der Erde) Schoss oder Census? Von ihren Söhnen oder von den Fremden? V. 26: Er sagt zu ihm: Von den Fremden. Es sagte zu ihm Jesus: Also sind frei die Söhne (zu denen ich gehöre). V. 27: Damit wir aber sie [2]) (die Steuererheber; es meint Christus mit dem Plural „wir" wohl nur seine Person, nicht auch Petrus, da jene V. 24 nur nach seinem Verhalten gefragt haben) nicht ärgern, ihnen durch Behauptung unserer Steuerfreiheit keinen Anstoss geben, so wirf die Angel in's Meer . . . . und gib ihnen den Stater (4 Drachmen) für meine und deine Person."

Röm. Alterth. III, 2. S. 181 ff. Nach Lyd. de mens. in Septembr. p. 105 Bonn. soll der Anfang des Steuerjahres im September von Augustus zum Andenken an den Sieg bei Actium eingeführt sein. Ob damals schon ein 15jähriger Steuercyclus, bekannt in späterer Zeit unter dem Namen *indictio*, existirt hat, können wir auf sich beruhen lassen. Jener hat sich wohl auf Grundlage des fünfjährigen römischen lustrum, zu welchem S. 105 ff. nachgesehen werden kann, später gebildet; vgl. übrigens auch Mommsen, Ueber den Chronographen vom Jahre 354, S. 579 ff.

1) *Τί σοι δοκεῖ, Σίμων; οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς ἀπὸ τίνων λαμβάνουσιν τέλη ἢ κῆνσον; ἀπὸ τῶν υἱῶν αὐτῶν ἢ ἀπὸ τῶν ἀλλοτρίων;* V. 26: *λέγει αὐτῷ Ἀπὸ τῶν ἀλλοτρίων. Ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς Ἄρα γε ἐλεύθεροί εἰσιν οἱ υἱοί.* V. 27: *Ἵνα δὲ μὴ σκανδαλίσωμεν αὐτούς κ. τ. λ.*

2) Wären unter *αὐτούς* die V. 25 erwähnten *βασιλεῖς τῆς γῆς* zu verstehen, so könnte natürlich an die Tempelsteuer gar nicht gedacht werden. Obwohl nun diese Construction nahe liegt, zumal Jesus mit den überdies in einem früheren Verse erwähnten Steuereinnehmern, wie es nach dem Texte scheint, nicht unmittelbar in Berührung kommt, auch diese Construction bei meiner Auffassung der Herrscher der Erde von einem einzelnen Volke, den Römern, einen guten Sinn giebt, so ist doch auch die oben in dem Texte erwähnte Beziehung des *αὐτούς* möglich (vgl. besonders das *δὸς αὐτοῖς* V. 27) und wohl vorzuziehen, siehe auch später.

Was Jesu anliegt hervorzuheben, ist einerseits seine Freiheit von der Steuer, und andererseits, dass er sie doch darangiebt, um den Steuererhebern durch sein Verhalten keinen Anstoss zu geben, wesshalb nicht bloss der Satz mit *ἵνα* überhaupt voransteht, sondern auch das von *ἵνα* regierte *μὴ σκανδαλίσωμεν* dem *αὐτοὺς* nachdrücklich vorgesetzt ist. Diejenigen nun, welche die Freiheit Jesu von der Tempelsteuer V. 25 u. 26 ausgesagt wissen wollen, HUSCHKE, BLEEK, MEYER u. A., argumentiren, um von der bereits in meiner Chronol. Synopse S. 266 ff. hinlänglich gewürdigten und, so viel ich weiss, nicht wieder erneuerten Erklärung von PAULUS, welcher Jehova als König des Landes Palästina unter den *βασιλεῖς τῆς γῆς* mit versteht, zu schweigen, wesentlich in gleicher Weise, indem sie behaupten, bei der Anwendung *ἄρα γε* — *υἱοί* bezeichne *οἱ υἱοί* bloss die Söhne Gottes, im Gegensatz zu den vorher erwähnten *υἱοί*, mag man nun, wie MEYER, eine Folgerung a minori ad majus annehmen oder eine blosse Parallelisirung. So sagt Meyer: „Die Folgerung geht a minori ad majus, wohin *οἱ βασ. τῆς γῆς* weist. Sind bei Steuern, welche irdische Könige sich entrichten lassen, die Söhne der Könige frei, wie viel mehr muss der Sohn des himmlischen Königs, der Sohn Gottes [im Text steht der Plural *οἱ υἱοί*], frei sein, wenn es sich um eine Steuer handelt, welche an Gott (den Tempel) entrichtet wird.“ Allein dieser Gedanke hätte griechisch etwa *ἄρα γε πολλῷ μᾶλλον ἐλεύθεροί εἰσιν οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ, τοῦ βασιλέως τῶν οὐρανῶν*, sobald das *τῆς γῆς*, wie Meyer mit Recht will, berücksichtigt wird, oder nach der Wendung bei HUSCHKE, dass die Söhne Gottes, des Königs von Israel, nach jenem Grundsatz von dem Steuergesetz 2 Mos. 30 ausgenommen seien, *ἄρα γε ἐλεύθεροί εἰσι καὶ οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ, τοῦ βασιλέως τοῦ Ἰσραήλ* lauten müssen. Es ist sachlich schon auffallend genug, dass die bürgerliche Steuerfreiheit mit der Befreiung von einer geistlichen, also ganz anders gearteten Abgabe von Jesus in der erwähnten Weise in Parallele gesetzt sein soll. Wie nun aber die Worte lauten, so kann das blosse *οἱ υἱοί* in dem mit *ἄρα* aus dem eben Vorhergehenden folgernden

Satze unmöglich eine die vorher erwähnten *υἱοί* in keiner Weise unter sich befassende Kategorie von Söhnen bezeichnen, und der betreffende Satz ohne ein *καί* (oder *πολλῷ μᾶλλον*) und die nähere Bestimmung des *υἱοί* durch *τοῦ θεοῦ*, *τοῦ βασιλέως τῶν οὐρανῶν* (*τοῦ Ἰσραήλ*) unmöglich die Freiheit der Söhne von einer andern, als der V. 25 erwähnten bürgerlichen Steuer, und zwar von der jüdischen Tempelsteuer aussagen, welche der zumal nach der ganzen Schlussweise dann jedenfalls zu erwähnende Himmelskönig Jehova seinem Volke auflegt. Die wesentlichsten Bestimmungen werden so in den Text rein hineingedeutet. Gegen die gewöhnliche Auslegung habe ich a. a. O. S. 267 ff. überdies hervorgehoben, dass *οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς* nicht die Könige der Erde überhaupt bezeichne, sondern das den orbis terrarum damals beherrschende römische Volk, da jene allgemeine Fassung zur Beschaffenheit des damaligen Steuerwesens auch nicht passe. Hierauf hat Huschke a. a. O. S. 206 geantwortet, dass allerdings vor allen an die römischen Kaiser, doch nicht an diese allein, sondern an die weltlichen Könige überhaupt zu denken sei, und dass *τέλη* Zoll (vectigal) und *κῆνσος* Steuer (tributum) bezeichne, von denen jener allein auf den römischen Bürgern Italiens, diese und jener auf den Provinzen lasteten. Allein *κῆνσος* bezeichnet bei Matthäus hier gewiss ebenso die Kopfsteuer, wie Matth. 22, 19, wo *τὸ νόμισμα τοῦ κήνσου* die Münze ist, in welcher die Kopfsteuer [1]) (*κῆνσος*) zu zahlen ist,

---

[1]) So schon der wichtige Cod. graecolatin. D. und andere Cod. lat., welche Mark. 12, 14 *ἐπικεφάλαιον* oder capitularium für *κῆνσον* sagen, was wohl nicht richtige Lesart, aber eine gute Auslegung des letzteren Wortes ist, welche um so grössere Beachtung verdient, als sie aus den mit dem römischen Censuswesen vertrauten lateinischen Kreisen stammt, vgl. auch S. 109 ff., ferner die Peschito zu Matth. 17, 25 u. 27. Daraus, dass Lukas 20, 22 in der Parallele *φόρον* für *κῆνσον* sagt und jenes im allgemeinen Sinne auch Kopf- und Grundsteuer in Einem bezeichnen kann, folgt nicht (gegen Meyer), dass *κῆνσος* a. a. O. die Kopf- und Grundsteuer bezeichnet. Vielmehr drückt *φόρος*, zusammengestellt mit *τέλος*, bei den Provincialen sehr gewöhnlich das stipendium in Geld aus (auch schon 1 Makk. 10, 29 die jüdische Kopfsteuer), vgl. S. 21. Anm. 1, während *τέλη* den abzugebenden Zehnten oder anders bestimmten Theil

der römische Denar, zumal die Grundsteuer von den Juden schwerlich in Denaren entrichtet wurde, sondern, wie früher, nach S. 77 in natura, oder wenigstens doch auch in anderer und grösserer Münze [1]). Aber gesetzt, wir wollten zugeben, κῆνσος bezeichne hier die Kopf- und Grundsteuer, so würde die Aussage Jesu doch nicht auf irdische Könige überhaupt, sondern, was Huschke vergeblich leugnet, höchstens auf den römischen Kaiser passen; denn es kann ja von den nicht-römischen irdischen Königen nicht gesagt werden, dass sie κῆνσος, eine specifisch römische Abgabe, und, wenn wir diesen in Betreff ihrer auch ganz übersehen wollten, dass sie in dem vermeintlich hier gemeinten Sinne von τέλη bloss Zölle von ihren Unterthanen nahmen. Wir müssen daher davon abstehen, die βασιλεῖς τῆς γῆς von den irdischen Königen überhaupt zu erklären, in welchem Falle auch τῆς γῆς unbegreiflich bleibt, da der vermeintliche Gegensatz ὁ βασιλεὺς τῶν οὐρανῶν im Folgenden nicht erwähnt wird. Die Herrscher der Erde sind vielmehr, wie auch durch die κῆνσος genannte Steuer unmittelbar an die Hand gegeben ist, das den orbis terrarum beherrschende Rom, und zwar nicht zunächst der römische Kaiser, wozu der Pluralis nicht recht passt, wie auch nicht die übrigen Aussagen, sondern das herrschende römische Volk, der senatus populusque Romanus, für welches insbesondere noch zu Christi Zeit auch der Kaiser regiert, so dass also ihre υἱοί nicht bloss die kaiserlichen Prinzen sind,

---

der Ernte bezeichnet, daher die Provincialen auch vectigales stipendiariique heissen, wie denn Cicero gerade von Syrien und Judäa De provinc. consul. 5, 10 (vgl. S. 73. Anm. 1) sagt: vectigales multos ac stipendiarios liberavit, vgl. Marquardt, Röm. Alterth. III, 2. S. 146 ff. 151 ff. 155. Die indirecten Abgaben oder Zölle waren in den römischen Provinzen meistens den Communen überlassen, so unstreitig in Judäa und zumal in dem noch unter Antipas stehenden Galiläa (Marquardt a. a. O. S. 157 ff.). — An den Stellen Matth. 17, 25. 22, 17. 19. Mark. 12, 14 heisst die Steuer selber κῆνσος; dass dies der bei den Juden übliche Name war, beweist auch das aramäische קְסוּמָא, s. Buxtorf, Lexic. Chald. talmud. unter diesem Worte.

[1]) Das tributum musste nur in Silber entrichtet werden, nicht in römischen Denaren (Marquardt a. a. O. III, 2. S. 147. 150. 157).

sondern alle römischen Bürger, welche zu dem herrschenden römischen Volke [1]) gehören. Die Kopf- (κῆνσος) und Grundsteuer (τέλη) wird von ihnen als Söhnen der Herrscher nicht gefordert [2]), wohl aber von den ἀλλότριοι, d. i. den peregrini (oder ὑπήκοοι), was bekanntlich der technische Ausdruck für die Provincialen im römischen Reiche ist und so von neuem unsere Auslegung empfiehlt. Die Steuern, welche die Juden den Römern zu zahlen hatten, sind hier, wie wir auch sonst, namentlich bei den durch Waffengewalt überwundenen Völkern, finden, in Steuer vom rentirenden festen Besitz (τέλη, vectigalia, was nach S. 118. Anm., wo von Besteuerung geredet wird, seine gewöhnliche Bedeutung ist) und Steuer von der Person (Kopfsteuer, κῆνσος) getheilt. Wir erwähnen hier folgende Beispiele gerade der Kopfsteuer neben der Grundsteuer (τέλη). Es zahlen die Britannier nach Dio 62, 3 neben Annona und Weidegeld (τέλη) auch ein jährliches Kopfgeld (τῶν σωμάτων δασμὸν ἐτήσιον — κεφαλαὶ ὑποτελεῖς), welches bei Tac. Agric. 19 u. 31 tributum im Unterschiede von frumentum genannt wird. In der Provinz Afrika wurde Männern und Frauen nach Appian. Pun. 135 Grund- und Kopfsteuer (φόρος ἐπὶ τῇ γῇ καὶ ἐπὶ τῶν σωμάτων) auferlegt. Dass die durch Gewalt der Waffen überwundenen Juden den Römern ebenfalls nicht bloss Grund-, sondern auch Kopfsteuer bezahlten,

---

1) Zu βασιλεῖς τῆς γῆς vgl. πρὸς Ῥωμαίων τῶν πανταχοῦ βασιλέων Joseph. contr. Apion. 2, 11; οἱ κύριοι νῦν Ῥωμαῖοι τῆς οἰκουμένης contr. Ap. 2, 4; Ἰουδαίους τοὺς ἐν παντὶ τῷ ὑφ' ἡμᾶς (sc. Ῥωμαίους) κόσμῳ. Joseph. Ant. 19, 5. 3 (vgl. 14, 9. 1). Zu dem γῆ = οἰκουμένη, orbis terrarum, vgl. auch S. 19. Anm.

2) Der von mir Chronol. Synopse S. 267 von den römischen Bürgern gebrauchte Ausdruck „steuerfrei", welchen Huschke bestreitet, ist allerdings etwas missverständlich; ich meine damit ihre Freiheit von der Kopf- und Grundsteuer, welche auch Huschke, Census der Kaiserz. S. 70 ff. namentlich aus der S. 99. Anm. erwähnten Rede des Kaisers Claudius bestätigt. Von Abgaben wie die vicesima haereditatum, welche die römischen Bürger damals zu zahlen hatten, kann hier nach dem oben nachgewiesenen Begriff der τέλη nicht die Rede sein. Die römischen capite censi aber kommen hier, wo von den Römern und ihren Angehörigen als Herrschern (βασιλεῖς) der Erde gehandelt wird, natürlich nicht in Betracht.

erfahren wir auch aus Appian. Syr. 50 (φόρος τῶν σωμάτων neben φόρος τῆς περιουσίας; vgl. S. 67) und aus Ulpian. L. 3 pr. D. de censibus (vgl. S. 48) und L. 8. § 7. D. de censibus [1]) [5015] (tributum capitis). Nachdem Jesus den Petrus durch die Antwort, welche er ihm entlockt (Matth. 17, 25 u. 26), an die Thatsache erinnert hat, dass die Römer als die Herrscher der Erde oder kraft ihrer oberherrlichen Gewalt von den ihnen unterworfenen Peregrinen, wozu auch die Juden gehören, nicht von ihres Gleichen, ihren Söhnen, Grundsteuer oder Kopfgeld nehmen, fährt er V. 26 fort: Also sind **frei** (von jenen Steuern) die Söhne (zu denen ich gehöre), d. h. die Söhne der Herrscher der Erde; es ist zu *οἱ υἱοί* einfach *τῶν βασιλέων τῆς γῆς* aus V. 25 zu ergänzen [2]), wie aus dem dortigen *υἱοὶ αὐτῶν* und dem folgernden *ἄρα* V. 26 mit Noth-

---

1) D. Vespasianus Caesarienses (die Bewohner des von Herodes dem Grossen gebauten palästinensischen Cäsarea) colonos fecit, non adjecto, ut et juris Italici essent, sed tributum his remisit capitis; sed D. Titus etiam solum immune factum interpretatus est. Die Bewohner Cäsarea's, welche unstreitig nicht anders gestellt waren, als die übrigen Bewohner Palästina's, bezahlten hiernach vor Vespasian Kopf- und Grundsteuer. Julian der Abtrünnige führte nach Sozom. h. e. 5, 4 für die Christen Cäsarea's die Kopfsteuer wieder ein, welche von den dortigen Landleuten noch immer bezahlt wurde.

2) Aehnlich ergänzt Fritzsche zu *οἱ υἱοί* aus V. 25 *τῶν βασιλέων*, aber ohne *τῆς γῆς*; siehe gegen ihn meine Chronol. Synopse S. 266. Hier habe ich zu *οἱ υἱοί* bereits ebenfalls *τῶν βασιλέων τῆς γῆς* ergänzt, aber da ich *οἱ υἱοί* auf Jesus und Petrus bezog, eine andere Auffassung jenes Begriffs vorgetragen, indem ich an die königliche Würde namentlich der Priester und Rabbinen erinnerte und hervorhob, dass jene und ihres Gleichen hie und da (Joseph. Ant. 12, 3. 3) auch von ausländischen Fürsten Steuerfreiheit erhielten. Ich citirte die im Talmud übliche Formel כל ישראל בני מלכים הם und ähnliche, und hätte auch an das verwandte Wort des Stoikers Zeno bei Diog. Laert. Zeno c. 64: *οὐ μόνον δὲ ἐλευθέρους εἶναι τοὺς σόφους ἀλλὰ καὶ βασιλέας*, erinnern können, was ich hier wiederhole, weil ich nach Huschke und Meyer Jesum zu den königlichen Prinzen gerechnet haben soll (ich habe ihn in die Kategorie der *υἱοὶ τῶν βασιλέων τῆς γῆς* gesetzt, welche ich aber sogar V. 25 nicht von königlichen Prinzen verstehen wollte), und weil namentlich die citirte talmudische Formel בני מלכים unsere oben erörterte Auffassung von *οἱ υἱοί* illustriren kann.

wendigkeit hervorgeht. Das schlagend Geistreiche in der Folgerung ist, dass Jesus sich selber mit den Römern, welchen er zunächst nach gewöhnlichem Sprachgebrauch das Prädicat βασιλεῖς τῆς γῆς beigelegt hat, zu dem Geschlecht der Herrscher der Erde zusammenfasst. Er gehört ja eben so gut zu den Herrschern der Erde (ein Sohn der Herrscher der Erde ist nach bekanntem hebräischen Sprachgebrauche jeder, der zu den Herrschern der Erde gehört), als die Römer, und gebietet als König und Sohn Gottes Matth. 11, 27. 28, 18 sogar in noch ganz anderem Sinne über den Erdkreis, jedenfalls ist er als solcher ihrem Machtkreis nicht unterworfen, so dass er, diesen in seiner Sphäre hier wie Matth. 22, 21 anerkennend, folgern kann, dass er kraft seiner Sohnesherrlichkeit nicht verbunden sei, jene die jüdische Unterthänigkeit bezeichnenden römischen Steuern, zumal die römische Kopfsteuer, um die es sich handelte, zu zahlen. Gleichwohl entsagt Jesus hier diesen seinen Sohnesansprüchen, um die Steuererheber (αὐτούς vgl. S. 116), d. i. (nach unserer Auffassung der Steuer als einer bürgerlichen, römischen, welche sich so wieder bewährt) die verachteten τελῶναι, mit denen wir ihn auch sonst so häufig in Liebe verkehren sehen, nicht zu ärgern, ihnen durch sein Verhalten keinen Anstoss zu geben, und er bezahlt auch für seinen Jünger Petrus die Steuer, zum Zeichen, dass seine Jünger der rechtmässigen Obrigkeit auch ferner die Abgaben (Röm. 13, 6 ff.) entrichten sollen. Dagegen giebt bei der Annahme der Tempelsteuer der Inhalt des Satzes ἄρα γε ἐλεύθεροί εἰσιν οἱ υἱοί (sc. τοῦ θεοῦ, was man dann aus dem Eigenen hinzuthut) weder bei der Beziehung von οἱ υἱοί bloss auf Christus (Meyer, Bleek), noch bei seiner Beziehung auf Christus und Petrus (Huschke) einen zulässigen Sinn. Bei der erstgenannten Auslegung bleibt es unbegreiflich (vgl. auch S. 117 ff.), wie der Plural οἱ υἱοί von einer einzelnen Person stehen soll, worüber Bleek uns keine Auskunft giebt, während Meyer einen Plural der Kategorie annimmt (etwa wie Matth. 2, 20 vgl. 2, 13. 15), was indess unstatthaft ist, da der Messias und Sohn Gottes, welchen Meyer meint, ein Einzelwesen ist, von dem eine Pluralität

auch nicht in Gedanken existirt, so dass von einer Kategorie solcher Söhne Gottes gar nicht die Rede sein kann. Will man aber an eine Freiheit Christi und seiner Jünger von der Steuer für den Tempelcult denken, weil Gott ihr Vater sei, so erhebt man hiergegen nicht nur mit Recht Bedenken (vgl. MEYER z. d. St.), sondern aus demselben Grunde würde sich auch leicht folgern lassen, dass kein Christ für den Bau eines christlichen Gotteshauses beizutragen habe, so dass der angenommene Beweisgrund nicht stichhaltig und Christi nicht würdig ist. Ueberhaupt aber, wie kommen jene Steuerheber zu dem Argwohn, dass Christus die heilige Tempelhebe nicht zahlen wolle, und wie Christus dazu, statt sie ohne weiteres zu entrichten, seine persönliche Freiheit von dieser Abgabe principiell erst noch auszusprechen? Dass die Einnehmer überhaupt fragten und zweifelnd fragten, will MEYER daraus erklären, dass sie bei Jesu den Anspruch auf Gleichstellung mit Priestern und Leviten (welche frei gewesen wären) voraussetzen und vermuthen mochten, da ihnen sein besonders heiliger, ja selbst messianischer Ruf gewiss nicht unbekannt geblieben wäre. Allein dass Priester und Leviten zur Zeit Jesu von der Tempelsteuer frei gewesen sind, ist theils an sich wenig [1]) wahrscheinlich, theils würde sich daraus die

[1]) Die Annahme, dass „jeder in die Musterrolle aufgenommene männliche Israelit von 20 Jahren und darüber" 2 Mos. 30, 13. 38, 26 mit Ausschluss der Priester und Leviten zu verstehen sei, lässt sich vielleicht für den Pentateuch, namentlich durch Hinweis auf 2 Mos. 38, 26, verglichen mit 4 Mos. 1, 46, begründen. Aber dass zur Zeit Jesu alle männlichen Israeliten von einem gewissen Alter ohne Ausnahme zu jener Tempelsteuer herangezogen wurden, lässt sich schwerlich bezweifeln. Die Steuerpflichtigkeit der Priester und Leviten wird nämlich Tr. Schekalim 1, 3 ausdrücklich behauptet, und während über die Pflichtigkeit der Leviten kein Streit ist, suchen die Priester (§ 4) nur durch eine gezwungene Schlussfolgerung aus 3 Mos. 6, 16 ihre Steuerfreiheit zu erweisen. Faktisch zahlten sie sicher, doch mögen einzelne Priester das nur als freiwillige Leistung (רשות) angesehen haben. Auch die Aussagen des zeitgenössischen jüdischen Schriftstellers und Priesters Josephus über die Zahlung des halben Sekels Ant. 3, 8. 2. 18, 9. 1. Bell. jud. 7, 6. 6, wie die des Philo, De monarch. libr. II, § 3 (Mangey II, S. 224), sind schwerlich anders als im allgemeinen Sinne auszulegen. Zu Nehemia's Zeit betheiligen sich

Vorstellung, dass der Messias Jesus auf eine solche Steuerfreiheit vielleicht Anspruch mache, nur dann erklären, wenn dieser aus priesterlichem Geschlechte war, während die Vorfahren von ihm, dem Sohne David's, gerade vornämlich auch aus ihren eigenen Mitteln am Gotteshause gebaut hatten. Sobald wir aber an die römische Kopfsteuer denken, so begreift sich jene Frage der Zöllner und zwar gerade in dem galiläischen Kapernaum besonders leicht. Gerade in Galiläa hatten ja vor nicht langer Zeit die jüdischen Bewegungen des Matthias und dann namentlich Judas des Galiläers, welche die heidnisch-römische Herrschaft in dem heiligen Lande nicht anerkannten und darum den Schoss verweigerten (vgl. S. 100 ff.), ihren Heerd gefunden. Die Juden konnten besonders ihren Messias, den Retter aus der Knechtschaft der Heiden, sich nicht wohl denken, wie er an die heidnischen Römer das Kopfgeld, das offenbare Zeichen der Unterthänigkeit, entrichtet. Daher versuchen Pharisäer und Herodianer [1]), d. h. Anhänger

an den Abgaben für den Tempel Neh. 10, 33. 35 ausdrücklich auch die Priester und Leviten.

[1]) Ἡρωδιανοί (Matth. 22, 16. Mark. 12, 13 vgl. 3, 6), sind als Anhänger der mit Rom sympathisirenden Herodischen Dynastie, welche wir seit dem Haupte dieser Dynastie, Herodes dem Grossen, antreffen, natürlich auch Vertheidiger des Census, während von den strengeren Pharisäern dieser verworfen und jene Dynastie als illegitim und fast heidnisch angesehen wurde; doch wie Pilatus und Herodes, so einigten sich die Pharisäer und Herodianer zur Verderbung des Einen Gerechten. Diese finden sich auch bei Josephus als οἱ Ἡρώδου, οἱ περὶ Ἡρ. oder οἱ βασιλικοί Ant. 14, 13. 1 ff. 16, 9. 3. 17, 10. 3. Bell. jud. 2, 17. 6 u. 7 u. ö. Ihr Vorkommen in den Evangelien zeugt, wie vieles Aehnliche, gegen eine Abfassung der betreffenden Evangelienschriften erst im zweiten Jahrhundert, wo jene Parteibildung längst vergessen war. Die ζύμη Ἡρώδου Mark. 8, 15 ist das paganisirende, weltförmige Wesen des Herodes und überhaupt der Herodischen Dynastie, welchem die Herodianer anhingen, in seinen specifischen Aeusserungen, die ζύμη τῶν Φαρισαίων ist ihr Gegensatz, das scheinheilige jüdisch-gesetzliche Wesen der Pharisäer in seinen specifischen Aeusserungen, sei's Lehre (Matth. 16, 12), sei's Wandel (Luk. 12, 1). Daraus, dass statt der ζύμη Ἡρώδου in der Parallele Matth. 16. 6 die ζύμη Σαδδουκαίων erwähnt wird, kann man mit LIGHTFOOT u. A. noch nicht schliessen, dass Sadducäer und Herodianer ohne weiteres zu identificiren sind.

der Herodischen Dynastie, Jesum auch später durch die Frage Matth. 22, 15 ff. Parall., ob dem Kaiser Kopfgeld (κῆνσος) zu zahlen erlaubt sei oder nicht; und trotz seiner damaligen Antwort wird er Luk. 23, 2 noch bei Pilatus verklagt, als ob er verhindere, dass man dem Kaiser Schoss gebe. Da somit die Entrichtung des Kopfgeldes an die Römer eine brennende Tagesfrage und den Mittelpunkt seiner messianischen Wirksamkeit berührt, so ist es zumal bei der durch die Einnehmer gegebenen Anregung natürlich, dass Jesus sich gegen Petrus darüber ausspricht, in welchem Sinne er jenes persönlich entrichtet, und dadurch, dass er auch für ihn die Steuer zahlt, anzeigt, welche Stellung die Seinen im Verhältniss auch zu einer heidnischen Obrigkeit einnehmen sollen. Dass in einem solchen Verhalten eben so sehr die selbstlose, weise Besonnenheit, wie der starke Muth des Herrn sich kundgeben, wollen wir ausser den S. 109. Anm. 2 u. S. 120 ff. citirten jetzt noch mit einigen anderen Stellen belegen, durch welche die erniedrigende Bedeutung der römischen Kopfsteuer nach der Meinung der Heiden wie der Juden jener Zeit veranschaulicht wird. So heisst es bei LIGHTFOOT, Hor. hebr. zu Mark. 12, 16 aus Babyl. Aboda Zara Fol. 6, 2: Ethnicus quidam misit R. Judae principi denarium Caesareanum (דינרא קיסראנה), idque die quodam festo Ethnicorum. Sedit Resh Lachish coram eo. Dixit R. Juda: Quid faciam; si recepero, consentiam (festivitati eorum); si non recepero, orietur mihi inimicitia. Respondit Resh Lachish: Accipe denarium, atque ipso aspiciente abjice in puteum etc. Der cäsarische Denar ist der Denar mit dem Bildniss des Kaisers; die Juden erwähnen auch Denare, d. h. wohl ihm an Werth gleichstehende Drachmen, ohne dessen Bildniss. Das ungenannte Fest ist wahrscheinlich der Ehrentag des Kaisers, etwa der dritte [1]) Januar, oder sein Geburtstag, oder der Tag seines Regierungsantritts, an welchem der Denar mit dem kaiserlichen Bildniss als das

[1]) Am dritten Januar wurden die vota publica für das Wohl des Kaisers dargebracht; über die genannten Feste vgl. MARQUARDT, Röm. Alterth. IV, S. 220. Aboda Zara 1, 3.

Zeichen des gemeinsamen Landesherrn, dessen Fest sie feiern, von dem Heiden dem Juden in's Haus gesandt wird. Aus Respect vor dem Kaiser wagt er die Gabe nicht sofort zurückzuweisen, aber da sie ihm mit Bezug auf den heidnischen Festtag zugesandt ist, und er, wenn er sie ohne weiteres behält, dem Cultus des Kaisers zuzustimmen scheint, ergreift er den ihm angerathenen Ausweg. Wie der Jude den götzendienerischen Denar fürchtet, so spricht der römische [1]) Bürger mit Verachtung von dem besiegten Peregrinen, welcher sich seiner Herrschaft als steuerpflichtig unterwerfen muss und bei dem die dadurch begründete Knechtschaft vom Vater auf den Sohn übergeht, bis auch ihn endlich der Kaiser Maximian demselben [2]) entwürdigenden Census übergiebt, mit welchem früher nur der von Rom durch Waffengewalt unterworfene Peregrine heimgesucht ward. Das ist ein durch härtere Formen sich auszeichnender Census, in welchem dem besiegten Volke namentlich auch ein Kopfgeld [3]) auferlegt ward, zu

---

1) Liv. 21, 41: Utrum Hannibal hic sit aemulus itinerum Herculis, ut ipse fert, an vectigalis stipendiariusque et servus populi Romani a patre relictus.

2) Lactant. de mort. persecut. 23: Quae veteres adversus victos jure belli fecerant, et ille (Maximianus) adversus Romanos (vgl. c. 26) Romanisque subjectos (die Provincialen, die, weil nicht alle durch Waffengewalt besiegt, theilweise eine mildere Censusform hatten und kein Kopfgeld zahlten) facere ausus est, quia parentes ejus (seine Vorfahren von mütterlicher Seite c. 9) censui subjugati fuerant, quem Trajanus Dacis asssidue rebellantibus poenae gratia victor imposuit. Post hoc pecuniae pro capitibus pendebantur et merces pro vita dabatur. Aurel. Vict. Caes. 39, 31. Vgl. Marquardt, Röm. Alterth. III, 2. S. 135 ff. Die Römer sollten nicht besser sein als der Kaiser und seine Dacier (vgl. Lactant. a. a. O. c. 27).

3) Ueber das Wesen des Kopfgeldes hat Huschke Census zur Kaiserz. S. 177 ff. eingehend gehandelt, nur scheint er mir nicht genug hervorzuheben, dass das Kopfgeld in obigem Sinne ursprünglich nur den von Rom durch Waffengewalt besiegten Peregrinen, zu denen auch die Juden gehörten, nicht allen Provincialen ohne Unterschied auferlegt wurde, und dass es eben desshalb das Zeichen der eigentlichen Knechtschaft war. Den ältesten Vorgang für diese Anordnung der Kopfsteuer hatten die Römer an ihrer Behandlung der von ihnen besiegten Cäriten nach Schol. Cruq. zu Hor. epist. 1, 6. 62; vgl. Becker-Marquardt, Römische

welchem Männer und Frauen, wohl auch mit Einschluss der Sclaven, für welche der Herr das Kopfgeld zu zahlen hatte, als wären sie alle nur *σώματα*, in wesentlich gleicher Weise herangezogen wurden.

IV.

Ueber die Reise Jesu Luk. 9, 51 ff. und ihre Parallelen in den anderen Evangelien.

Das Ergebniss unserer Untersuchung, dass Matth. 17, 22 ff. von der Erhebung des römischen Kopfgeldes handelt, ist auch für die chronologische Synopse der Evangelien von Belang. Denn da die römische Steuer nach S. 115 im September erhoben wurde, so erhellt, dass der von der Gefangennahme des Täufers (einige Zeit vor Purim 29 n. Chr.) datirende, von den Synoptikern mit Vorliebe behandelte galiläische Abschnitt Matth. 4, 12 ff. Mark. 1, 14 ff. Luk. 4, 16 ff. Joh. 6, 1 ff. auch nach Matthäus bis etwa in die Zeit des Hüttenfestes, wie bei Johannes (Joh. 7, 2) sich erstreckt. Ueber die Schlussformeln dieses Abschnitts bei Matthäus und Markus streitet man; dass Mark. 10, 1 nach BC*, L und dem Sinait. mit LACHMANN, TISCHENDORF und MEYER *καὶ* vor *πέραν τοῦ Ἰορδ.* zu lesen und nicht wegzulassen oder *διὰ τοῦ* dafür zu setzen ist, was beides handschriftliche Correctur nach Matth. 19, 1 ist, steht

Alterth. II, 1. S. 187; MOMMSEN, Ueber das römische Münzwesen S. 246. Anm. 30, in den Abhandlungen der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften 1850 II, 1.

nicht zu bezweifeln. Nur ist das καὶ dann nicht, wie MEYER will, „und zwar" zu erklären, sondern, wie auch BLEEK zugiebt, nur dass dieser mit Unrecht die Lesart διὰ τοῦ vorzieht, der Vers zu übersetzen: Jesus zieht in's jüdische Land und Peräa; zu der Fügung καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου vgl. Matth. 4, 25. Mark. 3, 8. Markus zeigt also ein Bewusstsein davon, dass Jesus damals vor seiner letzten Reise nach Judäa schon nach Judäa und von da nach Peräa gegangen ist, wie uns das durch Johannes (Joh. 7, 14 vgl. 10, 40) bestätigt wird. Matthäus dagegen scheint, wie auch BLEEK und MEYER annehmen, Matth. 19, 1 zu sagen: Und er zog in's jüdische Land jenseits des Jordan, d. h. den Jordan zur Rechten habend, wie er denn auf diesem seinem Zuge nach Jerusalem, wo er den Tod erwartet (Matth. 20, 17 ff.), Jericho (Matth. 20, 29) passirt, so dass der erste Evangelist allerdings nur noch Eine Reise Jesu nach Jerusalem, und zwar die letzte zum Todespassa, berichtet. Allein mag er selber darum gewusst haben oder nicht, was wir hier [1]) nicht weitläufig untersuchen können, dem Sinne seines Berichts, welcher uns Matth. 17, 22 ff. durch die Erhebung der römischen Steuer in den September versetzt hat, entspricht es, wenn wir Matth. 19, 1 vor καὶ ἦλθεν eine stärkere Pause und etwa einen Absatz machen, da hier die Darstellung der letzten Reise Jesu nach Jerusalem beginnt, ohne dass über die vorhergehende Zwischenzeit, über welche wir Näheres bei Lukas und Johannes erfahren, irgend Etwas [2]) gesagt wäre. Dass Lukas in dem ihm

[1]) Ueber die Quellen des ersten wie der andern Evangelien hoffe ich nach langjähriger Beschäftigung damit, an der schon in meiner Chronologischen Synopse der vier Evangelien angekündigten historisch-kritischen Einleitung in dieselben bis dahin leider noch immer verhindert, in nicht zu langer Zeit Genaueres, als dort schon gegeben ist, mittheilen zu können. Vorläufig nur dieses, dass die Beschaffenheit des ersten Evangeliums sich an obiger Stelle am ersten zu erklären scheint, wenn wir uns ihren Verfasser von dem Evangelium des Markus oder wenigstens dem diesem zum Grunde liegenden Evangelienschema abhängig denken.

[1]) Aehnlich verhält es sich auch mit einer andern Stelle des Matthäus. Mit Unrecht schliessen BLEEK und Andere aus Matth. 4, 17: ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησ. κηρύσσειν καὶ λέγειν· Μετανοεῖτε κ. τ. λ., dass

meistens eigenthümlichen Abschnitt Luk. 9, 51 bis 18, 15 in seiner chronologischen Anordnung, auf welche er nach seinem Vorwort besonderes Gewicht legt, mit Joh. 7, 2 bis 12, 55 wesentlich übereinstimmt, indem er, wie Johannes, der letzten jerusalemischen Reise Jesu Luk. 17, 11 ff. Joh. 12, 55 ff. noch zwei andere Reisen nach Jerusalem und Judäa (Luk. 9, 51 ff. vgl. Joh. 7, 2 ff. Luk. 13, 22 ff. vgl. Joh. 11, 1 ff.) vorhergehen lässt, nur dass sich diese Evangelisten hier theilweise ergänzen, das habe ich bereits in meiner Chronolog. Synopse S. 317 ff. und in dem Artikel „Neutestamentliche Zeitrechnung" in HERZOG's Realencyklop. für protest. Theol.

---

der erste Evangelist im Gegensatze zu Johannes die öffentliche Wirksamkeit Jesu erst nach der Gefangenschaft des Täufers beginnen lasse. Dieser sagt ja nicht, dass er erst damals, sondern dass er damals, und nicht dass er nach seiner Uebersiedelung nach Kapernaum überhaupt zu predigen, sondern dass er nach derselben in einer bestimmten Weise zu predigen anhub, nämlich so, dass er die Predigt des eben gefangenen Täufers fortsetzte, welche nach Matth. 3, 2 ganz ebenso lautet. Ist das *ἤρξατο* überhaupt als Zeitbestimmung im eigentlichen Sinne und nicht etwa malend, wie Matth. 11, 7. 20 u. ö. zu verstehen, so scheint Matthäus hervorheben zu wollen, dass Jesus, als er gehört hatte, dass der Täufer überliefert ward (*ἀκούσας, ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη* V. 12), kaum nach Kapernaum übergesiedelt, die Busspredigt des Täufers furchtlos fortzusetzen begann. Auch die Parallele bei Markus, welche dem ersten Evangelisten wahrscheinlich vorlag, führt nicht auf die gegnerische Ansicht, sondern erwähnt nur, was Jesus damals gepredigt hat. *Ἀπὸ τότε*, welches entweder „von damals an" oder „damals" bedeutet (vgl. WETST. zu Matth. 4, 17 und LIPSIUS, Grammat. Unters., S. 127) steht hier, wie Matth. 16, 21 in der zweiten Bedeutung, anders Matth. 26, 16. Luk. 16, 16. Ebenso *ἄπαρτι*, „jetzt" Joh. 13, 19. 14, 7. Offenb. 14, 13 und „von jetzt an" Matth. 23, 39. 26, 64, *ἔκπαλαι* 2Petr. 2, 3. 3, 5, das hebr. מֵאָז an vielen Stellen und dessen Uebersetzung *ἔκτοτε* Jes. 16, 14 Symmach. Dieselbe grammatische Anschauung liegt vielen anderen Fügungen zum Grunde, z. B. *ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας* (jenes Tags) Joh. 11, 53 oder *ὥρας* Joh. 19, 27, *ἐκ μέσης τῆς νυκτός* Joseph. Ant. 18, 2. 2, *ἀπ' ἀρχῆς* (Anfangs) Matth. 19, 4. Luk. 1, 2. Apg. 26, 4. Tacit. Ann. 1, 1 a principio und *ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης* Matth. 9, 22 vgl. Luk. 8, 47 (*παραχρῆμα*). — Lukas in der Parallele lässt den Aufenthalt Jesu in Nazareth Luk. 4, 16 ff., welcher dem bei Matth. 4, 13 erwähnten nach meiner Chronol. Synopse S. 284 ff. entspricht, die Predigt Jesu in den Synagogen der Juden Luk. 4, 15 sogar ausdrücklich vorangehen.

und Kirche Bd. XXI, S. 549 ff. gezeigt, und will ich diese Ansicht, welche sich mir durch die mannigfachsten Proben bestätigt hat, hier nur noch gegen einige neuere Einwendungen rücksichtlich des Eingangs von Luk. 9, 51 ff. aufrecht erhalten, zumal ich in jenem Artikel, wo allerdings das Wesentliche bemerkt wird, nicht ausführlicher darüber handeln konnte. Es fragt sich nämlich, wie die *ἡμέραι τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ* Luk. 9, 51 zu verstehen sind. De Wette, Meyer, Bleek, Oosterzee u. A. haben sie auf die Tage seiner Himmelfahrt bezogen und daraus auch wohl (doch nicht Oosterzee, der meiner chronologischen Combination beigetreten ist) geschlossen, dass wegen der vorauszusetzenden Nähe seiner Himmelfahrt Luk. 9, 51 ff. die Darstellung der letzten Reise Jesu nach Jerusalem zum Passafest beginne. Ich dagegen verstehe „die Tage seiner [1]) Annahme", d. h. in welchen ihn die Menschen, namentlich Israel, annehmen sollten. Die von Gott zu seiner Annahme bestimmten Tage wurden voll (*συμπληροῦσθαι*), nahten sich ihrem Ende; eben in dieser Zeit zieht er wieder nach Jerusalem, wo das Volk sich damals zum Feste versammelte und nach der theokratischen Stellung dieser Stadt überhaupt seine Sache schliesslich zur Entscheidung kommen musste (Luk. 13, 33. 34. Joh. 7, 3. 4). Zu den *ἡμέραι* seiner Auf- oder Annahme vergleiche man dem Gedanken nach den *καιρὸς τῆς ἐπισκοπῆς σου* Luk. 19, 44. 42, die *ἡμέραι τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* Luk. 17, 22. 26, den *ἐνιαυτὸς Κυρίου δεκτός* Luk. 4, 19 u. s. w. Die Tage der Annahme Jesu, welche bis zu seinem Weggange von der Erde reichen, mögen gerade nicht seine ganze Lebenszeit, sondern etwa die Zeit seiner mehrjährigen öffentlichen Wirksamkeit umfassen. Letztere nahte sich damals ihrem Ende, denn es begann ihr letztes halbes Jahr. So erhalten

---

[1]) Die Beschränkung der Annahme Jesu auf Galiläa, welche allerdings wohl, wie Meyer, Bleek und Oosterzee verlangen, im Text hätte ausgedrückt werden sollen, habe ich schon in dem erwähnten Artikel zurückgenommen. Für unsere Frage selber macht die oben vertretene allgemeinere Beziehung der Worte, deren Möglichkeit ich auch schon in der Chronol. Synopse erwähnte, keinen Unterschied.

wir jedenfalls einen sehr passenden Sinn. Dass aber dieser Sinn dem Ausdruck [1]) ἀνάληψις, lateinisch assumptio, nicht entgegen ist, kann man aus jedem griechischen und lateinischen Lexikon ersehen; doch vgl. zu ἀνάληψις die Stellen Philo, Opp. (Mang.) II, 70 u. 363. Dio 60, 8. Nach dem sonst vorliegenden griechischen Sprachgebrauche habe übrigens nicht ich, sondern jene, welche an die Himmelfahrt denken, so dass bei ἀνάληψις, Aufnahme, gerade das charakteristische Merkmal εἰς τὸν οὐρανόν fehlt, die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit ihrer Auslegung hier bei Lukas nachzuweisen. Eingehender hat das Meyer zu Luk. 9, 51 zu thun versucht, aber ohne mich zu überzeugen. Zunächst wie kommt Lukas überhaupt dazu, hier von den Tagen der Himmelfahrt Jesu zu reden? Sodann nehme ich Anstoss an ἀνάληψις in der vorausgesetzten Bedeutung und an τὰς ἡμέρας. Was die neutestamentlichen Stellen betrifft, welche man für die Bedeutung Himmelfahrt anführt, so sind sie nicht beweisend. Denn um mich der Worte meiner Chronol. Synopse S. 324 ff. zu bedienen, welche mir die Sache präcis auszudrücken scheinen, „entweder ist der Zusatz εἰς τὸν οὐρανόν Apg. 1, 11 (vgl. Mark. 16, 19) oder ein entsprechender, Apg. 1, 22 ἀφ' ἡμῶν „aus unserer Mitte weg, von der Erde weg" und 1 Tim. 3, 16 ἐν δόξῃ hinzugefügt — an diesen Stellen entscheidet überdies schon der Zusammenhang über den Sinn des ἀναλαμβάνειν — oder wo dasselbe allein steht Apg. 1, 2, ist dasselbe einerseits wieder durch den unmittelbarsten Zusammenhang, und andererseits durch das Vorhergehende, auf das der Leser ausdrücklich verwiesen und in dem es für ein ἀναφέρεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν erklärt wird (Apg. 1, 1. 2 vgl. Luk. 24, 51), und durch das gleich Nachfolgende (Apg. 1, 11 vgl. V. 9 u. 10) als ἀναλαμβάνεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν bestimmt." Aehnlich verhält es sich mit den alttestamentlichen Stellen, wo auf der

---

[1]) Im Neuen Testamente vgl. das verwandte Compositum von λαμβ. προςλαμβάνεσθαι Röm. 14, 1. 3 u. ö. und πρόςληψις Röm. 11, 15, ferner ὅσοι αὐτὸν ἔλαβον Joh. 1, 12. 5, 43 u. ö. ἀναλαμβ. τινά bei Euseb. Hist. eccl. 3, 23.

Grundlage von 2 Kön. 2, 11 die Himmelfahrt des Elias 1 Makk. 2, 58. Sir. 48, 9 oder, wo die des Henoch Sir. 49, 14 ausgesagt wird. Die einzige scheinbar analoge Stelle, welche MEYER aus älterer Zeit anzuführen gewusst hat, ist die vom Messias Testam. XII patr. p. 585: *καὶ μεγαλυνθήσεται ἐν τῇ οἰκουμένῃ ἕως ἀναλήψεως αὐτοῦ*; indess ist doch auch hier von dem Verfasser, einem Judenchristen, in dem *ἕως* schon angedeutet, dass es sich bei dem *ἀνάληψις αὐτοῦ* um den Ausgang seiner irdischen Wirksamkeit handelt. Nichts der Art findet sich Luk. 9, 51, wozu noch kommt, dass das hinzugefügte *τὰς ἡμέρας* (der Plural) eine solche Deutung von *ἀνάληψις* geradezu unmöglich macht. Die *ἡμέραι τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ* nämlich sind entweder von Tagen gefasst, in denen sich seine Himmelfahrt vollzieht (KINKEL), so dass Christus an mehreren Tagen gen Himmel gefahren sein würde, wogegen Apg. 1, 2 (der Singularis *ἡ ἡμέρα*) u. 11 streitet, sowie auch das Verbum *συμπληροῦσθαι*, kraft dessen jene *ἡμέραι* schon begonnen haben müssen, da es sich bereits um ihr Vollwerden handelt, oder aber von Tagen, die mit seiner Himmelfahrt enden (MEYER zu Lukas a. a. O.). Allein auch diese Erklärung, für welche sich MEYER auf Luk. 2, 6. 22 (vgl. auch 2, 21) beruft, ist schwerlich stichhaltig. Denn an jenen Stellen werden *ἡμέραι* gemeint, welche zu dem im Genitiv stehenden Begriffe innerlich gehören, sei's von Natur, wie Luk. 2, 6 (*αἱ ἡμέραι τοῦ τεκεῖν αὐτήν* = die Tage, welche bei der Schwangerschaft beginnend mit dem Gebären abschliessen), oder zufolge gesetzlicher Bestimmung, wie das Luk. 2, 21. 22 bei den 8 Tagen der Beschneidung und den 40 Tagen der Reinigung der Fall ist. Dagegen giebt es keinen an einer natürlichen oder gesetzlichen oder sonstigen Bestimmung leicht erkennbaren Anfang der Tage der Himmelfahrt Jesu und zwar solcher, welche damals schon voll werden sollten, kraft dessen diese mit der Himmelfahrt als ihrem Schlusspunkt zusammengefasst würden. Wollten wir aber das uns unmöglich Scheinende auch zugeben, dass Lukas die Tage seiner Aufnahme, nämlich in den Himmel, also seiner Himmelfahrt, etwa für die mit seiner Himmelfahrt schliessen-

den Tage seiner öffentlichen Wirksamkeit gesagt hätte, so würde selbst bei dieser Auslegung, da sie den ἡμέραι τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ die gleiche Zeitdauer wie wir beimessen würde, unsere Auffassung, dass Luk. 9, 51 ff. nicht schon die letzte Reise Jesu zum Todespassa beginne, sehr wohl bestehen können. Uebrigens ist es nicht gut, in solchen Fällen wie hier, wo die exegetischen Grundlagen mindestens sehr disputabel sind, statt ausreichender Gründe sofort von Harmonistik zu reden.

V.

Die Stammbäume Jesu und das Markusevangelium.

In den evangelischen Stellen Matth. 1, 1 ff. Luk. 3, 23 ff. sind uns zwei verschiedene Stammbäume Christi überliefert, über deren Verhältniss zu einander und historischen Werth bekanntlich gestritten wird. Freilich darin stimmen beide überein, dass sie Jesu Abstammung von David darthun, von welchem der Messias nach der alttestamentlichen Verheissung entsprossen sein soll, und dieser Hauptpunkt ist auch, abgesehen von unsern Stammbäumen, durchaus sicher gestellt, namentlich durch die neutestamentlichen Stellen Matth. 1, 20. 9, 27. 12, 23. 15, 22. 20, 30. 31. 21, 9. 15. Luk. 1, 27. 32. 69. 2, 4. 18, 38. 39. Apg. 2, 30. 13, 33. Mark. 10, 47. 48. 12, 35. Röm. 1, 3. 2 Tim. 2, 8. Apok. 5, 5. 22, 16. Um andere Zeugnisse der darin einstimmigen ältesten kirchlichen

Tradition zu verschweigen, so erzählt auch Hegesipp bei Euseb. Hist. eccl. 3, 20, dass die Enkel des Judas, eines leiblichen Bruders Jesu, zum Kaiser Domitian gebracht seien, weil er sie als Angehörige des Geschlechtes David's gefürchtet habe. Wenn sich daher keine Uebereinstimmung der beiden Stammbäume ergeben sollte, so würde zwar die Hauptsache, der davidische Ursprung Christi, feststehen, wohl aber würde folgen, dass die beiden Evangelisten oder wenigstens einer von ihnen in diesem Punkte nicht genau berichtet hätten.

Der scheinbare Zwiespalt jener Stammbäume Jesu pflegt neuerdings häufig [1]) durch die einfache Annahme gelöst zu werden, dass, wie der bei Matthäus erwähnte wegen Matth. 1, 16 (*Ἰακ. ἐγέννησε τὸν Ἰωσήφ τὸν ἄνδρα Μαρ.*) der Stammbaum Jesu von väterlicher Seite sein muss, so bei Lukas sein mütterlicher Stammbaum mitgetheilt wird. Bei der auch sonst nachweisbaren Voraussetzung nämlich, dass Joseph und Maria, die Eltern Jesu, beide Nachkommen David's sind, ergiebt sich dann sehr natürlich, dass einerseits beide Geschlechtstafeln Jesu auf David hinführen und doch Anfangs durchaus verschiedene Namen haben. Diese Ansicht habe ich bereits in meinem Aufsatze: „Die Geschlechtstafeln Jesu bei den Evangelisten Matthäus und Lukas“ in den Studien und Kritiken 1845, Hft. 2 vertheidigt, und wenn ich hier wieder darauf zurückkomme, so geschieht es nicht bloss, um sie als die allein wahrscheinliche gegen neuere Angriffe namentlich von Bleek und Meyer aufrecht zu erhalten, sondern besonders auch, um ihre mir eigenthümliche Begründung mit Bezug auf die neueste [2]) kritische Ausgabe des Cod. Vatic. von Tischendorf zu modificiren.

Nach den früheren ungenaueren Vergleichungen des Vaticanus setzte ich, wie auch Tischendorf, voraus, dass diese

---

[1]) Vgl. Riggenbach, Die Stammbäume Jesu (Stud. u. Krit. 1855. S. 575 ff.), den Artikel „Geschlechtsregister“ in Herzog's Realencykl., Oosterzee zu Luk. 3, 23, Lange, Ebrard u. A.

[2]) Novum Testamentum Vaticanum. Post Angeli Maji aliorumque imperfectos labores ex ipso codice edidit. 1867.

wichtige Handschrift Luk. 3, 23 ὢν υἱὸς ὡς ἐνομίζετο τοῦ Ἰωσὴφ τοῦ Ἡλεὶ κ. τ. λ. lese, und indem ich nicht bloss die Voranstellung des υἱός vor ὡς ἐνομίζετο, worin jetzt auch der Cod. Sinait. übereinstimmt, sondern auch den Artikel τοῦ vor Ἰωσήφ für ursprüngliche Lesart erklärte, liess ich sämmtliche Genitive mit τοῦ incl. des τοῦ Ἰωσήφ von υἱός (wie schon Bengel) abhängen, so zwar, dass das ὡς ἐνομίζετο bloss auf das eine Glied τοῦ Ἰωσήφ bezogen wurde. Bei dieser Construction ist Jesus, während Joseph durch ὡς ἐνομίζετο, wie auch alle Interpreten behaupten, in Uebereinstimmung mit Luk. 1, 35 als sein wirklicher Vater ausgeschlossen wird, als leiblicher Enkel Eli's durch seine Mutter Maria ausgesagt, welche letztere auch im Talmud (Jerusch. Chagig. fol. 77, 4) Tochter Eli's genannt wird. Nach der gerade an dieser Stelle besonders genauen Vergleichung des Vatic. durch Tischendorf lässt sich aber jetzt nicht mehr zweifeln, dass derselbe den Artikel τοῦ vor Ἰωσήφ nicht liest. Da es vornämlich diese Handschrift [1]) war, welche den Artikel vor Ἰωσήφ schützte, so ist derselbe, wenn nicht entscheidende innere Gründe dagegen sind, im Texte zu streichen; dann aber ist unsere obige Construction von V. 23 nicht mehr möglich. Gleichwohl müssen wir unsere frühere Auslegung dem Wesen nach, welches darin besteht, dass ὡς ἐνομίζετο sich nur auf Ἰωσήφ bezieht und τοῦ Ἡλί unmittelbar von υἱός abhängt, aufrecht erhalten. Es ist Ἰωσήφ mit dem Zwischensatze ὡς ἐνομίζετο zu construiren und υἱός, welches, wie unten in der Anmerkung gezeigt ist, den abhängigen Eigennamen mit oder ohne Artikel nach sich haben kann, in dem Zwischensatz, wo es zu ergänzen ist, zuerst, wie gewöhnlich, mit Ἰωσήφ ohne Artikel, und dann

---

[1]) Ausser Cod. B. erwähnt Tischendorf im Nov. Test. (ed. VII) *HΓ* 1. 33. 118. 131. 209 und von Kirchenvätern, die den Artikel τοῦ haben, Euseb., Ath., Epiph., Cyr. Aber auch Cod. Sin. lässt den Artikel fort. Für die Ursprünglichkeit des Artikels liesse sich nur etwa sagen, dass der von υἱός abhängige Eigenname gewöhnlich ohne Artikel steht, und so auch Luk. 4, 22. Joh. 6, 42 (vgl. indess Joh. 1, 46, wo wenigstens die meisten Codd. den Artikel haben), und in Folge dieser Observation der Artikel weggelassen sein könne.

der Deutlichkeit wegen mit dem Artikel τοῦ vor dem Eigennamen verbunden, ähnlich wie Lukas 2, 22 zuerst den blossen Infinitiv hat und dann 2, 24 nicht bloss der Abwechselung, sondern auch grösserer Deutlichkeit wegen, welche durch die grössere Ferne gefordert ward, den Artikel τοῦ zu dem Infinitiv hinzufügt. Uebrigens scheint unsere Construction auch schon im Cod. Vatic. durch den nach TISCHENDORF's neuester kritischer Ausgabe desselben hinter Ἰωσήφ befindlichen Apostroph, welcher auch sonst als Trennungszeichen [1]) vorkommt, bezeichnet zu werden. Es ist daher zu übersetzen: welcher, während er galt [2]) als ein Sohn Joseph's, ein Sohn war von Eli u. s. w. Der Sinn ist wesentlich der gleiche, wenn mit andern Handschriften υἱός nach ὡς ἐνομίζετο gelesen wird, da dann zu erklären ist: welcher abstammte, während er galt als ein Sohn Joseph's, von Eli u. s. w. [Zu εἶναι mit dem Genitiv in diesem Sinne vgl. KRÜGER, Gr. Gramm. § 47, 5. Anm. 5 u. 2; es könnte sonst auch υἱός aus dem Zwischensatze ergänzt werden.] Lukas bringt

[1]) Vgl. K. H. A. LIPSIUS, Grammatische Untersuchungen über die biblische Gräcität, S. 114 ff. Dass der Apostroph nicht hinter Ἰωσήφ, weil dieses Fremdwort, steht, erhellt aus der in der Handschrift sich findenden Schreibung der folgenden Eigennamen ohne denselben. Auch kann er hinter Ἰωσήφ nicht wegen des schliessenden Consonanten φ stehen, wie der schon V. 24 wieder vorkommende Ἰωσήφ ohne Apostroph darthut. Wenn Ἰαρέτ V. 37 ebenfalls einen Apostroph hat, so erklärt sich das, wofür LIPSIUS a. a. O. manche Beispiele anführt, daraus, dass dieselben Buchstaben unmittelbar auf einander folgen, hier am Schluss von Ιαρετ und im Anfang des folgenden Worts (vgl. auch χραβατ'τον TISCHEND., Nov. Test. Vatic., p. XIX). Der Apostroph bei den Eigennamen Ιωσηχ' V. 32 und Λαμεχ' V. 36 erklärt sich dagegen aus dem schliessenden χ (vgl. οὐχ' Cod. Vat. Matth. 6, 26), welcher Buchstabe also bei LIPSIUS zu den von ihm erwähnten mit einem Apostroph vorkommenden, weil ein griechisches Wort schliessenden Consonanten hätte hinzugefügt werden können.

[2]) Wie Jesus zu dieser Geltung kam, nämlich durch die Anerkennung und das Verhalten Joseph's, als dessen ehelicher Sohn er, nachdem er vom heiligen Geist empfangen war, geboren und erzogen wurde, so dass er von den Juden, der Mutter und dem Evangelisten selber als Vater Jesu bezeichnet wird, zeigt Lukas selber 2, 4 ff. 27. 33. 41. 48. 4, 22.

den Stammbaum Jesu erst bei Erwähnung seines Auftritts als Messias nach, indem er ihn, den Messias, durch denselben, wie Matthäus 1, 1 ff., als den Sohn David's und Abraham's charakterisirt, aber mit Bezug auf seine heidenchristlichen Leser zugleich auch als Nachkommen Adam's, des Stammvaters aller Menschen, so dass ihm alle Menschen am Herzen liegen. Aber mit diesem allgemeiner erkannten Zwecke des Stammbaumes Jesu, wie ihn Lukas giebt, ist noch nicht erklärt, warum ihn dieser noch über Adam bis auf Gott zurückführt. Es hat etwas Auffallendes, dass in dem Stammbaum Jesu auch Gott als Glied erscheint, während die alttestamentlichen Stammbäume mit dem Namen Adam's anheben. Entweder werden wir annehmen müssen, dass Lukas durch Hervorhebung der Erschaffung Adam's durch Gott etwa der bei den Heiden sich findenden Ansicht von Autochthonen gelegentlich entgegentreten wollte, oder aber, was an sich und bei dem Verhältniss des Lukas zu Paulus wahrscheinlicher ist, dass Adam, der Anfänger des Menschengeschlechts, und Jesus, der Heiland desselben, als solche erscheinen sollten, die in der Reihe allein keinen natürlichen Vater, sondern in ausserordentlicher Weise Gott selber zum Vater haben, so dass dadurch Christus [1]) mit Adam in Parallele gesetzt, Christus, wie bei Paulus, als der zweite Adam charakterisirt werden sollte. Sehr wenig wahrscheinlich würde es sein, wenn man annehmen wollte, dass das Glied *τοῦ θεοῦ* hauptsächlich hinzugefügt wäre, um bis auf Christus gerade 77 Generationen herauszu-

---

[1]) So z. B. Bengel und Wetstein zu Luk. 3, 38. Das Scholion Cod. 34 u. 37 zählt im Stammbaum statt der üblichen 77 Generationen nur 75, wofür die 75 Seelen, welche nach 1 Mos. 46, 27 LXX mit Jakob nach Aegypten ziehen, den Typus bilden sollen, indem die zwei *ἄνευ σπέρματος* ausgesondert werden, *ὁ μὲν κύριος ἐκ τῆς θεοτόκου καὶ παρθένου, ὁ δὲ Ἀδὰμ ἐκ τῆς παρθένου γῆς*. In diesem sonst charakteristischen Scholion ist wenigstens die Beziehung zwischen Adam und Christus erkannt. 77 Generationen rechnete man in alter Zeit heraus, indem man entweder Gott mitrechnete (Augustin., De consensu evang. 2, 4 u. ö.) oder ohne Gott Christum (z. B. Gregor. Nyssen. opp. II in Gen. 1, 26).

bringen, zumal diese Zählung nicht einmal ausdrücklich hervorgehoben wird und auch ohne jenes Glied sich herausbringen lässt. Nachdem wir den Zweck des Stammbaumes Jesu bei Lukas und seine Hinzufügung an dieser Stelle erörtert haben, wollen wir jetzt unsere Behauptung, dass von Lukas der Stammbaum Jesu seitens der Maria gegeben werde, noch näher rechtfertigen.

Da die philologische Richtigkeit unserer obigen Uebersetzung der Worte ὢν υἱός κ. τ. λ. an sich unbestreitbar ist, so wird man etwa, wie gewöhnlich, gegen unsere Auffassung einwenden, erstens, dass die Juden [1]) das Geschlecht der Mutter nicht als Geschlecht gelten lassen, und zweitens, dass Lukas die Beziehung des Stammbaumes auf die Maria nirgends andeute. Was den ersten Einwurf betrifft, so ist allerdings zuzugeben, dass, wenn bei den Juden nach Jemandes Geschlecht gefragt ward, zunächst und namentlich, wo rechtliche Ansprüche in Frage kommen, das Geschlecht des Vaters und nicht der Mutter gemeint ward, dass also von ihnen nicht leicht Jemand ohne weiteres als ein Abkömmling David's würde bezeichnet sein, welcher bloss von einer Tochter oder Enkelin dieses Königs abstammte. Ein gewisses Gewicht legten indess auch die Juden auf die mütterliche Abstammung, wie denn in dem Stammbaum Jesu bei Matthäus auch mehrere Frauen (Matth. 1, 3. 5. 6) erwähnt sind, und auch Josephus hat Vit. 1, um die Nobilität seines Geschlechts zu erweisen, neben dem Stamm seines Vaters den seiner Mutter [2]) erwähnt. Bei Jesus haben wir nun aber eben den ausserordentlichen Fall, dass er überhaupt keinen irdischen Vater besass, also auch keinen eigentlichen Stammbaum durch denselben. Unter diesen Um-

---

[1]) Juchasin fol. 55, 2: Familia materna non est vocanda familia. Bab. bathr. fol. 110: Genus patris vocatur genus, genus matris non vocatur genus.

[2]) Auch von Hillel, der etwas älter als Jesus ist, wird im Talmud, z. B. Jerus. Taanit 4, p. 68, gerühmt, dass er nicht bloss väterlicher Seits aus dem Stamme Levi sei, sondern auch mütterlicher Seits von David durch dessen Frau Abitaal (Joseph. Ant. 7, 1. 4) abstamme.

ständen lag es an sich am nächsten, den Stammbaum seiner Mutter, welcher sein wirklicher menschlicher Stammbaum war, mitzutheilen und aus ihm seinen wirklichen Zusammenhang mit der ganzen Menschheit und mit David darzuthun, und zwar zumal für den Lukas, welcher, selber geborener Heide, sein Evangelium für Heidenchristen verfasste. Wenn Matthäus den Stammbaum Joseph's, als des Mannes der Maria, aus welcher Jesus geboren wurde (Matth. 1, 16), darbietet, so thut er das wahrscheinlich unter Berücksichtigung der erwähnten jüdischen Sitte, da er für Judenchristen schreibt, aber nur, weil, wie er Matth. 1, 18 ff. und besonders V. 19 u. 24 ausdrücklich hervorhebt, Jesus durch das Verhalten Joseph's auch nach dem jüdischen Gesetze dessen Sohn war. Von väterlicher wie von mütterlicher Seite stammte Jesus von David, dort durch die salomonische, hier durch die nathanische Linie. Durch die Erkenntniss, dass der erste Evangelist den gesetzlichen Stammbaum Jesu durch den Vater, Lukas seinen wirklichen durch die Mutter, ein jeder im Zusammenhange mit Haltung und Zweck seiner Geschichtschreibung, mittheilen, löst sich sehr einfach die Schwierigkeit, dass die Vorfahren Jesu von der zweiten Generation an bis zu Salomo und Nathan hin in den beiden Stammbäumen verschieden sind. Lukas giebt den Stammbaum der Mutter Jesu, welche in der Kindheitsgeschichte auch sonst bei ihm gegenüber Joseph entschieden hervortritt, Matthäus den Stammbaum Joseph's als des gesetzlichen Vaters, welcher auch sonst (Matth. 1, 19 ff. 2, 13 ff. 19 ff.) bei ihm mehr hervortritt. Aber, so sagt man zweitens, und dies ist der Haupteinwurf, die Beziehung des Stammbaums auf die Maria werde im Texte Luk. 3, 23 durchaus nicht ausgedrückt, man sollte denn etwa *ὢν υἱὸς τῆς Μαρίας τῆς Ἡλί* u. s. w. erwarten. Allein diese Behauptung hätte nur dann einigen Schein, wenn man unsere Stammtafel ganz isoliren und namentlich die Kindheitsgeschichte, auf welche sie mit ihrem *ὡς ἐνομίζετο* doch selber zurückweist, ganz vergessen könnte. Nach der letztern kann Eli nicht der Vater, sondern, wie auch insgemein angenommen wird, nur der Grossvater Jesu sein, und da nach derselben Joseph und Maria

seine Eltern sind und durch den Zwischensatz *ὡς ἐνομίζετο Ἰωσήφ*, „während er galt als ein Sohn Joseph's" (siehe oben S. 136), das Geschlecht Eli's von dem Joseph's, des Vaters Jesu, ausdrücklich unterschieden wird, so kann Eli Jesu Grossvater nur durch seine Mutter Maria sein, wie jeder Leser verstehen musste. An sich hätte der erwähnte Gedanke auch durch *υἱὸς τῆς Μαρίας τῆς Ἡλί* ausgedrückt werden können; aber, abgesehen davon, dass jedem Schriftsteller die Formulirung seines Gedankens frei zu lassen ist, so zweifeln wir, ob jene von WETSTEIN und MEYER vorgeschlagenen Worte seine Absicht ebenso gut ausgedrückt hätten. Denn, um davon zu schweigen, dass dann der Name einer Frau unmittelbar als Glied eines nicht zunächst sie selber betreffenden Stammbaums erschienen wäre, was man so viel als möglich scheint gemieden zu haben, so ist durch das *ὡς ἐνομίζετο Ἰωσήφ* sc. *υἱός* theils noch der göttliche Ursprung Jesu, durch welchen er sich besonders zum Messias qualificirte (vgl. auch Luk. 3, 22. 1, 35), und sein Parallelismus mit Adam, welcher ebenfalls keinen natürlichen Vater hatte, sondern *τοῦ θεοῦ* war, hervorgehoben, theils an Joseph als seinen Pflegevater erinnert, als durch welchen er nach Luk. 2, 4 ebenfalls von David abstammte. Wir fügen hier gleich die Bemerkung hinzu, dass, wenn (wie auch BLEEK und MEYER wollen) hier Joseph als Sohn Eli's betrachtet werden soll, das *ὡς ἐνομίζετο* sich durchaus nicht erklären lässt. Denn da *ὡς ἐνομίζετο* dann nicht etwa so viel wie *κατὰ νόμον*, sondern nur „wie man meinte" bezeichnen kann, wie MEYER und BLEEK den Sinn der Worte auch wiedergeben, so wäre zwar Joseph als wirklicher Nachkomme David's, Jesus aber, da er nur als vermeintlicher Sohn Joseph's bezeichnet ist, auch nur als vermeintlicher Nachkomme David's dargethan, was weder zu dem Wesen eines Stammbaums, noch auch, abgesehen davon, in den Zusammenhang von Luk. 3, 23 passt, wo, wie wir S. 137 sahen, Jesus im Zusammenhange damit, dass er als Messias aufzutreten im Begriff ist, als Sohn David's erwiesen werden soll. Eben dies *ὡς ἐνομίζετο* ist stets ein Hauptmotiv für mich gewesen, warum ich *τοῦ Ἡλί* mit *Ἰωσήφ*

nicht eng [1]) glaubte verbinden zu können. Das Anstössige der Phrase hat auch Bleek zuletzt noch in Synopt. Ev. I, S. 181 offen anerkannt, er will es erklären durch die Annahme, dass Lukas in der von ihm benutzten Quelle schon vorfand (!): *ὢν υἱὸς Ἰωσήφ*, und dass er nun zur Abwehrung eines Missverständnisses eingeschaltet habe: *ὡς ἐνομίζετο*, bei welcher schwerlich richtigen Annahme zwar die übrigen Worte innerhalb eines Stammbaumes Jesu sich denken liessen, aber das vermeintlich später hinzugefügte *ὡς ἐνομίζετο* in den von Lukas beabsichtigten Gedankenzusammenhang nicht passen würde. Auch aus andern Gründen lässt sich, wie von uns durch seine positive Rechtfertigung schon oben geschehen und wie auch Meyer bei Matth. (5. Aufl.) S. 56 thut, die spätere Hinzufügung des *ὡς ἐνομίζετο* leicht zurückweisen. Meyer zeigt uns zu Luk. (5. Aufl.) S. 315, dass (bei seiner Ansicht eines unauflöslichen Zwiespalts zwischen den Geschlechtstafeln der beiden Evangelien) der nach Luk. 1, 3 forschende dritte Evangelist den Stammbaum bei Matthäus thatsächlich berichtigt hat. Aber zur Lösung jenes anstössigen *ὡς ἐνομίζετο* bei der von ihm eingeschlagenen Construction hat er kein Wort gesagt. Aus Luk. 1, 36 kann man jedenfalls keinen sichern Schluss auf das priesterliche Geschlecht der Maria machen, da sie eine *συγγενής* der Priestertochter Elisabeth war, wenn etwa ihre Mutter eine Schwester derselben war, jene ihre Tante von mütterlicher, nicht von väterlicher Seite. In meiner früheren Abhandlung habe ich, wie das damals gelesene *τοῦ Ἰωσήφ*, so sämmtliche übrigen Eigennamen mit *τοῦ* von *υἱός* unmittelbar abhängen lassen. Wenn, wie jetzt von mir geschieht, *Ἰωσήφ* zum Zwischensatz gezogen wird, also *τοῦ Ἡλί* doch

[1]) Dieser Umstand spricht auch gegen die von Luther unter Andern befolgte, im Hauptpunkte ähnliche Annahme, dass das *τοῦ* vor *Ἡλί* Luk. 3, 23 hier Joseph als den Schwiegersohn Eli's, des Vaters der Maria, bezeichne, welche nach Massgabe der Bedeutung des sonst hier öfter vorkommenden *τοῦ* und zumal in einem Stammbaume auch an sich nicht zu billigen ist, ferner gegen die vorgebrachten künstlichen Theorieen einer Leviratsehe oder Adoption oder der Maria als Erbtochter, gegen welche ich mich schon früher ausführlich erklärt habe.

unmittelbar von *υἱός* abhängig ist, steht an sich Nichts im Wege, die folgenden *τοῦ*, wie vielfach geschieht, das Sohnesverhältniss ausdrücken zu lassen, also zu übersetzen: welcher war ein Sohn . . . von Eli, der ein Sohn war Matthat's u. s. w. Indessen können auch die folgenden Eigennamen durch *υἱός* im Anfange des Satzes regiert sein: welcher war ein Sohn [1]) . . . von Eli, von Matthat u. s. w., ohne dass der Sinn ein wesentlich anderer wird, und für letztere Verbindung scheint mir auch jetzt noch zu sprechen, dass bei dem letzten Gliede *τοῦ θεοῦ* dann nicht die befremdliche Phrase *Ἀδὰμ ὁ θεοῦ* in dem Sinne: Adam, den Gott in's Dasein gerufen hat, vorausgesetzt zu werden braucht. Freilich findet sich die Phrase *οἱ τῶν θεῶν* für *οἱ υἱοὶ τῶν θεῶν* (im physischen Sinn), wie ich jetzt aus Wetstein zu Luk. 3, 38 sehe, bei dem heidnischen Rhetor Libanius [2]), aber bei jüdischen oder christlichen Monotheisten, welche keine in sinnlich-physischer Weise von Göttern vollbrachten Zeugungen von Söhnen kennen, pflegt, so viel ich weiss, die Phrase *ὁ θεοῦ* sonst nur im moralischen Sinne zu stehen, wobei ich indess nicht leugnen will, dass ihre hier angenommene Bedeutung durch ihr Vorkommen innerhalb eines Stammbaums erleichtert wird. Dagegen kann ich nicht zugeben, dass, wie Meyer behauptet, aus dogmatischen Gründen *τοῦ θεοῦ* nicht soll mit *υἱός* verbunden werden können, da dem Lukas nach seiner Vorstellung von Jesu Gottessohnschaft nicht beifallen konnte, diese Gottessohnschaft als durch Adam vermittelt darzustellen. Denn auch bei der Construction des *υἱός* mit *τοῦ θεοῦ* ist ja bei Letzterem ebenso wenig die specifische Gottessohnschaft Jesu gemeint und bezeichnet, als bei der unmittelbaren Verbindung des *τοῦ θεοῦ* mit *Ἀδάμ*, sondern Gott stets als Vater der den Stammbaum bildenden, mit Adam anhebenden Menschen bis

---

1) Analoge Beispiele, dass das *υἱός* bei den einzelnen Gliedern des Stammbaums wiederholt wird und dann dem Sinne nach Sohn, Enkel u. s. w. bezeichnet, sind 1 Mos. 36, 2 u. 14 (Grundtext). Neh. 12, 35 (LXX). Vgl. auch *υἱὸς Δαυΐδ*, *Ἀβραάμ* u. dgl. in dem Sinne Nachkomme David's u. s. w.

2) Opp. X, p. 329 B: *Οὕτως ἀπῆλθε Λεωνίδας, οὕτως Σαρπηδών, οὕτως Ἐπαμινώνδας, οὕτω Μέμνων, οἱ τῶν θεῶν.*

auf Jesus hin, also nur in diesem vermittelten Sinne als Vater Jesu gedacht, während die specifische Gottessohnschaft Jesu durch das auf Joseph bezogene *ὡς ἐνομίζετο* im Anfang angedeutet [1]) ist.

Wir fügen jetzt noch einige Gründe zur weiteren Bestätigung unserer Ansicht hinzu. Letztere wird auch dadurch empfohlen, dass sich auch sonst der davidische Ursprung der Maria und zwar namentlich auch bei Lukas nachweisen lässt. Dies ist höchst wahrscheinlich schon Luk. 1, 27 der Fall, wo das *ἐξ οἴκου Δαυίδ* am besten als Bestimmung über die Abkunft der *παρθένος* gefasst wird, theils weil diese in der Periode der Hauptbegriff ist, theils weil man erwartet, dass gerade in der Kindheitsgeschichte bei Lukas, wo die Maria sonst so sehr hervortritt, da selbst das Geschlecht der Elisabeth bei ihrer ersten Erwähnung 1, 5 hervorgehoben ist, dasselbe auch rücksichtlich der Maria geschieht; theils endlich, weil eben die *παρθένος* bereits Jes. 7, 14 ff. als Davididin gedacht ist. Der Einwurf BLEEK'S, welcher dann *τὸ ὄνομα αὐτῆς* für *τὸ ὄνομα τῆς παρθένου* verlangt, hält nicht Stich, da durch Setzung des Nomen statt des Pronomen der betreffende Begriff

---

1) Was die vielbesprochenen Namen ben Stada, ben Panthera und Pappus betrifft, über deren Vorkommen im Talmud BUXTORF im Lexic. Talmud. unter סטדא zu vergleichen ist, so heisst Jesus im Munde der Juden ben Stada, d. h. filius s t a t o r i s (Sohn des Trabanten, einer Art Soldaten, wie die speculatores Mark. 6, 27, vgl. MARQUARDT, Römische Alterth. III, 1. S. 304. 381); ähnlich, nur zu den Lauten weniger passend, kann nicht etwa Stada das griechische *στρατιώτης* wiedergeben. *Πανθήρ* oder panther im Lateinischen, d. h. Panther, ein passender Name für einen wilden Krieger (vgl. unser Wolf), wird bereits bei Orig. contr. Cels. 1, 32 als Name jenes Soldaten angeführt. Pappus (*πάππος* und pappus, Grosspapa) ward Joseph, der auch bei den Christen öfter als bejahrt gedachte Pflegevater Jesu, von der jüdischen Gehässigkeit witzelnd genannt. Der spätere jüdische Witz oder auch Unverstand deuteten die Namen Stada und Panthera oder Pandira, wie man dafür meistens sagte, auch, wie aus den von BUXTORF a. a. O. angegebenen Stellen hervorgeht, von Maria, der Mutter Jesu. Vgl. übrigens auch HITZIG „Ben Pandera und ben Stada", in HILGENFELD's Zeitschr. 1865, S. 348 ff. NITZSCH, Theol. Studien und Kritiken 1840, Hft. I. WINER, Bibl. Realwörterb., Artikel „Joseph".

nach WINER, Gramm. § 22. 2 hier zweckmässig hervorgehoben wird. Diese Ansicht wird dadurch bestätigt, dass jedenfalls gleich darauf Luk. 1, 32 und dann wieder 1, 69, wie auch BLEEK annimmt, die davidische Abstammung der Maria ausgesagt ist, da Jesus hier trotz seiner gerade hier hervorgehobenen übernatürlichen Erzeugung im Schoosse der Maria Luk. 1, 34. 35 als Sohn David's gedacht wird. Was Luk. 2, 4 betrifft, so wird man nach unserer früheren Erörterung über die betreffende Schatzung S. 45 zwar nicht zweifeln können, dass sich aus dieser Stelle Maria nicht mit MICHAELIS, KÜHNÖL, OLSHAUSEN als davidische Erbtochter erweisen lässt, aber auch nicht meinen dürfen, dass sie durch dieselbe als Davididin (MEYER) oder doch als davidische Erbtochter (BLEEK schwankend) ausgeschlossen werde, weil Lukas sonst, und zwar am Ende von V. 5, hätte schreiben müssen: *διὰ τὸ εἶναι αὐτούς κ. τ. λ.* Diese Argumentation hat höchstens noch einen Schein, wenn man *σὺν Μαρίᾳ* bloss mit *ἀπογράψασθαι* verbindet, nicht mit dem Hauptgedanken *ἀνέβη Ἰωσὴφ εἰς Βηθλεέμ*, welche Construction wir bereits S. 45 ff. zurückgewiesen haben. Dass Maria übrigens aus dem Hause David's war, hatte Lukas schon vorher gesagt und ist auch aus dem einleitenden V. 3 an sich selber wahrscheinlich. Da Lukas einmal den Joseph, das Haupt der reisenden Familie, als Hauptperson im Satze hervorheben wollte, und nach der begonnenen Construction der Satz mit *διὰ* auf die Worte *εἰς πόλιν Δαυῒδ ... Βηθλεέμ* als diese begründend gleich folgen sollte, so ist nicht abzusehen, wie die Setzung des *αὐτόν* statt *αὐτούς*, was durch die begonnene Construction ja ausgeschlossen war, gegen unsere Ansicht von der davidischen Abstammung der Maria gebraucht werden kann. Ferner wird von Lukas Apg. 2, 30 (*ἐκ καρποῦ τῆς ὀσφύος αὐτοῦ*), wie auch von Paulus, seinem Lehrer (Röm. 1, 3. 9, 5. 2 Tim. 2, 8), eine Blutsverwandtschaft des Messias Jesus mit David ausgesagt, was bei Ausschluss des männlichen Antheils die davidische Abstammung der Maria nothwendig voraussetzt. Der davidische Ursprung der Maria wird in alter Zeit häufig ausgesprochen, von Justin, Ignatius, Irenäus, Tertullian, Eusebius Hist. eccl. 1, 7, im

Protevang. Jakobi c. 10 u. s. w.; im Talmud heisst sie, wie wir sahen, geradezu eine Tochter Eli's, wie Luk. 3, 23 nach unserer Auslegung, was immerhin beachtungswerth ist, wenn seine Aussage vielleicht auch nur auf einer damals üblichen Erklärung unserer Stelle beruhen sollte.

Wenn wir ferner die grosse Bedeutung ermessen, welche die Juden überhaupt und insbesondere die Angehörigen des Stammes Levi und des königlich davidischen Geschlechts, aus welchem der Messias kommen sollte, nach alter Verfassung und Sitte, so lange ihr Staatswesen bestand, auf ihre Stammbäume legten, so ist es von vorn herein wenig wahrscheinlich, dass die Stammbäume Jesu, des Sohnes David's, sich so, wie öfter angenommen wird, widersprechen sollten. Die Erzählung des Julius Africanus bei Eusebius Hist. eccl. 1, 7, dass Herodes der Grosse die jüdischen Geschlechtsregister verbrannt habe, aus Verdruss darüber, dass sein Vater Antipater von einem Hierodulen Herodes in Askalon abstamme und nicht einmal Idumäer von Geburt sei, enthält zugleich die Aussage, dass nicht nur die jüdischen Geschlechter bis dahin in den Archiven aufgezeichnet waren, sondern auch noch Privatverzeichnisse existirten, ist aber augenscheinlich aus Hass gegen ihn, wie vieles Andere und auch der vermeintliche Anlass jener Zerstörung, da Antipater nach Joseph. Ant. 14, 1. 3 wirklich Idumäer war, ersonnen. Es wären darnach auch nicht bloss die Stammbäume der Davididen, sondern alle jüdischen Geschlechtsregister, welche in den Archiven lagen, von Herodes verbrannt worden, was er ihres öffentlichen Charakters wegen schon mit Rücksicht auf die römische Oberhoheit nicht hätte wagen dürfen. Josephus hat denn auch weit später (Vit. § 1) seinen Stammbaum, wie er ihn in den öffentlichen Tabellen (*ἐν ταῖς δημοσίαις*[1]) *δέλτοις*) gefunden hat, mitgetheilt. Ueber die grosse Sorgfalt bei den Listen des Geschlechtes der Priester, zu deren Anfertigung auch die ausserhalb Palästina lebenden Angehörigen des Priesterthums gehörig legitimirte Geburts-

1) In demselben Sinne steht *ἡ δωδεκάφυλος* Protevang. Jacobi c. 1. Die Juden Beröa's heissen Apg. 17, 11 *εὐγενέστεροι τῶν ἐν Θεσσαλ.*

scheine ihrer Kinder mit Angabe der Eltern und Voreltern nach Jerusalem einsendeten, berichtet Josephus c. Ap. 1, 7. Nach Bereschith R. 98 soll die davidische Abstammung Hillel's aus den Stammregistern in Jerusalem erwiesen sein. Auch die jüdischen Censustabellen zur Zeit der Geburt Jesu, wie im Jahre 6 n. Chr. und später, von welchen ein Exemplar im städtischen Archiv, ein anderes am Sitze der Provincialregierung in Palästina, ein drittes im Reichsarchiv zu Rom sich nach HUSCHKE, Census der Kaiserz., S. 199, befunden haben muss, mögen sie in mehr römischer oder jüdischer Weise Luk. 2, 4 (vgl. S. 44 ff.) eingerichtet gewesen sein, zwangen die Juden, auf ihr Geschlecht zu achten, und gaben bestimmte Anhaltspunkte für das Geschlecht Jesu. Endlich lebten in der christlichen Gemeine in Palästina und Jerusalem Brüder und Vettern des Herrn bis gegen Ende des ersten Jahrhunderts in angesehenen kirchlichen Aemtern, welche über den Stammbaum Christi Auskunft geben konnten und mit denen auch Paulus und Lukas z. B. Apg. 21, 18 persönlich verkehrt haben. Dass die Kindheitsgeschichte bei Matthäus und Lukas auf jüdisch-palästinensische Quellen hinweist, pflegt sonst auch allgemeiner angenommen zn werden. Unter solchen Umständen ist es sehr unwahrscheinlich, dass man, wie BLEEK, MEYER und Andere behaupten, schon nicht einmal mehr den Vater Joseph's gekannt haben soll, welcher nach dem ersten Evangelisten Jakob, nach Lukas Eli geheissen habe. Und doch war, um von den unmittelbaren Brüdern Jesu und deren Nachkommen nicht ausführlicher zu reden, Klopas oder Alphäus nach Hegesipp bei Eusebius Hist. eccl. 3, 11. 4, 22 ein Bruder des Vaters Jesu, und seine Söhne, der Apostel Jakobus und Simeon, der Nachfolger des letztern in Jerusalem, waren noch lange am Leben. In der Erzählung des Julius Africanus bei Euseb. Hist. eccl. 1, 7 werden die Stammbäume Jesu sogar ausdrücklich auf die Verwandten desselben zurückgeführt. Hätten die Stammbäume Jesu in den Evangelien keinen Anhalt in bestimmten Quellen, sondern wären sie, um den davidischen Ursprung Jesu darzuthun, frei componirt, so würde die davidische Linie nach den alttestamentlichen Schriften, welche sie

enthalten, gewiss so weit als möglich herabgeführt sein, während bei Matthäus seit Serubabel sonst unbekannte Namen folgen und bei Lukas die königlich davidische Linie schon bei dem Sohne David's, Nathan, verlassen wird.

Schliesslich weisen wir darauf hin, dass, während die Aussage von dem ewigen Wort, welches Fleisch ward, im Zusammenhange mit dem Worte Joh. 3, 6, dass jeder Mensch vom Fleische geboren (sündliches) Fleisch ist, der übernatürlichen Empfängniss der Maria keineswegs ungünstig ist, die letztere Mark. 6, 3 durch die Bezeichnung Jesu als des Sohnes der Maria ausdrücklich hervorgehoben wird, wie auch DE WETTE, BAUR und BLEEK annehmen, und wie man auch aus der Parallele Matth. 13, 55 (ὁ υἱὸς τοῦ τέκτονος), während bei Markus a. a. O. Jesus selber ὁ τέκτων heisst, ersehen kann. Dass dem zweiten Evangelium die betreffende höhere Vorstellung von Christus auch sonst nicht fehlt, erhellt aus Mark. 13, 32, wo bereits der irdische Christus, wie ZELLER [1]) mit Recht hervorhebt, in einem die Engel überragenden Sinne ὁ υἱός genannt wird. Schwerlich haben die Juden in Nazareth Jesum als Sohn der Maria bezeichnet, sondern entweder als Sohn Joseph's und der Maria wie bei Matthäus, vgl. Joh. 6, 42, oder als Sohn Joseph's wie Luk. 4, 22. Joh. 1, 46. 6, 42. Da diese Bezeichnung Jesu von Seiten der Juden dem aus Jerusalem stammenden Markus aber schwerlich unbekannt war, so muss man auch aus diesem Grunde schliessen, dass er zu seinen Lesern absichtlich bloss vom Sohne der Maria gesprochen hat, um, da er einmal keine Kindheitsgeschichte Jesu geben wollte, diesen gelegentlich wenigstens ihre Summe, dass Jesus nur ein Sohn der Maria sei, anzudeuten, und da er dabei ohne weiteres Jesum als Sohn David's Mark. 10, 47. 48. 12, 35 bezeichnet, so muss auch er die Maria für eine Davididin angesehen haben. Mit der von uns behaupteten nicht buch-

---

1) Zum Markusevangelium (in HILGENFELD's Zeitschr. f. wissensch. Theolog. 1865) S. 312 ff., nur dass ZELLER dem Markus mit Unrecht (vgl. z. B. Matth. 11, 27 ff.) eine höhere Christologie als dem ersten Evangelium zuschreibt.

stäblichen Wiedergabe der Worte der Juden bei Markus a. a. O., welche sonst bei Matthäus anzunehmen wäre, da einer der beiden Evangelisten jedenfalls nicht buchstäblich referirt, verhält es sich ähnlich wie Mark. 7, 27 vgl. Matth. 15, 24—27, wo Matthäus meines Erachtens die ursprünglichen Worte Jesu treuer wiedergiebt, und Markus zwar ihren wesentlichen Sinn, aber in einer für seine heidenchristlichen Leser entsprechenderen Form ausdrückt, oder wie Mark. 10, 11. 12 vgl. Matth. 19, 9, da bei den Juden nur die Männer auf die Scheidung dringen konnten. Es ist aber sehr wichtig, zu erkennen, dass schon das älteste Evangelienschema, welches sich urkundlich nachweisen lässt, das Evangelium des Markus, obwohl es keine Kindheitsgeschichte Jesu mittheilt, doch bereits seine übernatürliche Erzeugung in der Maria voraussetzt. Wenn Einige die Priorität unseres Markusevangeliums vor den beiden andern synoptischen Evangelien, auch vor dem Evangelium des Matthäus mit Ausnahme der Redesammlung, welche innerhalb der theologischen Wissenschaft mit Recht sich immer mehr Bahn bricht, desshalb, weil der übernatürliche Ursprung Christi bei Markus schon durch Weglassung der Kindheitsgeschichte geleugnet zu werden schien, besonders hoch hielten, und Andere sie aus demselben Grunde bestritten, so scheint das beiderseitige Verfahren nach obiger Darlegung gleich grundlos zu sein.

VI.

Die Geburtszeit Jesu und der Besuch der Magier.

Wenn der Evangelist den auf die Weisung des Sanhedrin nach Bethlehem ziehenden Magiern in populärer Rede den am Himmel leuchtenden Stern vorangehen und dann über der Stadt Bethlehem stehen [1]) lässt, so ist das nach dem optischen Scheine gesprochen. Dass derselbe an einen wirklichen, am Himmel erscheinenden Stern, wofür auch sein Name ἀστήρ spricht, gedacht hat, erhellt aus dem Umstande, dass ihn Magier, Astronomen oder Astrologen, welche mit wirklichen Sternen zu thun haben, beobachteten, dass diese ihn schauten bei seinem Aufgange [2]), dass er seitdem fortwährend leuchtete (φαινομένου V. 7 Particip Präsentis), und dass auch die Juden, wie andere Völker des Alterthums die Geburt berühmter Männer, die Geburt des Messias [3]) durch wirkliche Sterne des Himmels angezeigt sein liessen. Am wahrscheinlichsten haben wir die ausländischen, heidnischen Magier (2, 2. 11. 12) als Magier des benachbarten Arabien [4]) zu denken.

---

1) Vgl. Joseph. Bell. jud. 6, 5. 3: ὑπὲρ τὴν πόλιν ἄστρον ἔστη ῥομφαίᾳ παραπλήσιον.

2) ἀνατολή Matth. 2, 2 u. 9 (vgl. Luk. 1, 78. Apok. 7, 2), nicht ἀνατολαί Matth. 2, 1 Pluralis (vgl. Matth. 8, 11. 24, 27. Luk. 13, 29), was das Morgenland bezeichnet.

3) Testam. XII patriarch. Levi 18: καὶ ἀνατελεῖ ἄστρον αὐτοῦ ἐν οὐρανῷ ὡς βασιλέως. Barkochba unter Hadrian vgl. 4 Mos. 24, 17. Das Buch Sohar bei Berthold, Christolog., p. 55 sqq. Wetstein zu Matth. 2, 2.

4) Zu ἀπὸ ἀνατολῶν Matth. 2, 1 vgl. die בני קדם Hiob 1, 3. Jes. 11, 14 LXX, ferner 1 Kön. 5, 10. Clem. Rom. 1 Cor. c. 25. Zu den Gaben Matth. 2, 11 vgl. 1 Kön. 10, 2. Jes. 60, 3. 6, wonach sie in Arabien zu Hause waren, und Bleek zu Matth. 2, 11. Es gab dort Magier, und zwar solche, die sich Manches, namentlich gewiss auch Zauberformeln, aus dem Judenthum angeeignet hatten. Plin. Hist. nat.

Bekanntlich hat der berühmte Astronom Keppler unsern Stern zuerst zu einem wichtigen Anhaltspunkt für die Bestimmung des Geburtsjahres Jesu gemacht, indem er daran erinnerte, dass die etwa alle 20 Jahre wiederkehrende Conjunction der Planeten Jupiter und Saturn in beinahe 800 Jahren den Thierkreis durchläuft und zumal am Ende ihres Kreislaufs bei den Astrologen eine besondere Wichtigkeit habe. Eine solche Conjunction der genannten oberen Planeten am Ende ihres fast achthundertjährigen Kreislaufs, und zwar eine dreimalige (nach der genauesten Berechnung ENCKE's bei IDELER, Lehrb. der Chronol., S. 428. 429 am 29. Mai, 1. Octbr. und 5. Decbr.), hatte auch im Jahre 747 u. c. im Sternbild der Fische Statt [1]), wozu im Frühling des folgenden Jahres noch der Planet Mars hinzukam. Wenn aber deshalb von MÜNTER, SCHUBERT, IDELER, HUSCHKE, EBRARD u. A. das Jahr [2]) 747 u. c. oder 7 v. Chr. als das Geburtsjahr Jesu angenommen ist, so hat man Matth. 2, 16 (vgl. V. 7) unbeachtet gelassen, wonach die Kinder von zwei Jahren an gemäss der von den Magiern erforschten Zeit von Herodes getödtet

30, 1: Est et alia Magices factio a Mose et Jamne et Jochabele Judaeis pendens. [Bei den Talmudisten wird Jamnes auch wohl geradezu als jüdischer Proselyt bezeichnet, vgl. WETSTEIN zu 2 Tim. 3, 8.] Ferner Baruch 3, 23. An Magier aus Arabien denken schon Justin. c. Tryphon. 77 ff. 88 ff. u. ö. Tert. adv. Marc. 3, 13. adv. Jud. 9.

1) Näheres siehe bei IDELER, Handb. der mathemat. und technischen Chronol. II, S. 401 ff.

2) Keppler selber nimmt das Jahr 748 u. c. an (De Jesu Christi servatoris nostri vero anno natalitio, 1606, und De vero anno, quo aeternus dei filius humanam naturam in utero benedictae virginis Mariae assumpsit, 1614), vermuthend, dass zu der Vereinigung der drei oberen Planeten noch ein ausserordentlicher Stern, wie zu seiner Zeit der neue Stern im Fusse des Schlangenträgers, hinzugekommen sei. Ebenso, wie es scheint, auch WINER im Bibl. Realwörterb., Art. „Jesus". EBRARD, Wissensch. Krit. der evang. Gesch. (3. Ausg.), S. 287, beruft sich für das Jahr 747 u. c. auch noch auf Joh. 8, 57. Allein dass die 50 Jahre an dieser Stelle als runde Zahl, wie auch meistens geschieht, zu fassen sind, ist mir schon nach ihrem Zusammenhange nicht zweifelhaft. Ihr Sinn ist: Du hast noch nicht einmal ein halbes Jahrhundert gelebt und willst Abraham gesehen haben?

werden, mithin die betreffende Sternconstellation bereits etwa **zwei** Jahre **vor** der Geburt Jesu eingetreten sein muss. Eine merkwürdige Bestätigung der astrologischen Bedeutsamkeit der Conjunctionen des Jupiter und Saturn für die Geburt des Messias und zwar gerade in den Fischen erhalten wir bei dem gelehrten Abarbanel im Commentar zum Daniel (הישעת ליעני S. 83), wonach sich eine solche Conjunction **drei** Jahre vor **Moses** Geburt in den **Fischen**, welche das eigentliche Sternbild der Israeliten seien, zugetragen hat und dann wieder zu seiner Zeit 1463 n. Chr., welche die Geburt des göttlichen Mannes, des **Messias**, herbeiführen werde. Bei dieser Erwartung Abarbanel's sind zwei auch sonst schon in der Zeit Jesu nachweisbare Factoren mitgesetzt, dass Moses nach 5 Mos. 18, 18 das niedere Vorbild des Messias sei und dass auch die Geburt des Moses durch eine solche den Astrologen [1]) wahrnehmbare Constellation der Sterne angekündigt sei. Darin stimmen nun auch das erste Evangelium und Abarbanel überein, dass die Constellation der Geburt Jesu um einige Jahre **vorangeht**, nach jenem mindestens um 2, nach diesem um 3 Jahre, welchen nur scheinbaren Unterschied man sich daraus zu erklären hat, dass Herodes, obwohl die gewöhnliche Meinung den Messias drei Jahre **nach** der betreffenden Constellation geboren werden liess, der Sicherheit wegen nicht bloss die eben geborenen, sondern auch die zweijährigen Kinder tödten liess, da deren etwa 9 Monate vorher geschehene Conception [2]) noch ungefähr **gleichzeitig** mit jener Constellation sich

---

[1]) Vgl. Joseph. Ant. 2, 9. 2 u. 7, wo dieser die, wie auch aus der erläuternden Bemerkung über die noch fortblühende ägyptische Weissagekunst hervorgeht, gewiss astrologisch begründete Weissagung eines ägyptischen *ἱερογραμματεύς* oder Magiers über die bevorstehende Geburt des Mose berichtet. In Jalkut Rubeni fol. 32, 3 wird ein bei der Geburt Abraham's von den Astrologen Babyloniens gedeuteter Stern erwähnt.

[2]) Darüber, dass die Constellation während der Conception eines Kindes für den Astrologen fast noch bedeutsamer war als die der Geburt, vgl. Uhlemann, Grundzüge der Astronomie und Astrologie S. 79 und Roth zu Dies genitalis ejus Tac. Ann. 16, 14. Auch bei der Dionysischen Aera will die incarnatio Christi, von welcher sie datirt, von der con-

ereignet hatte. Wir erhalten so 2 Jahre und 9 Monate, also ebenfalls ungefähr 3 Jahre von der Constellation bis zur Geburt des Messias, wenn wir Jesu Geburt etwa in den Winter 749 bis spätestens vor dem Passa 750 u. c. setzen, da sie jedenfalls noch vor dem Tode Herodes des Grossen geschehen sein muss. Bei dieser Deutung des ἀστήρ von der Conjunction des Jupiter und Saturn 747 u. c. würde man allerdings sagen können, dass der Evangelist sich in seiner Erzählung nicht genau genug ausgedrückt hätte, da jene zur Zeit des Besuchs der Magier in Bethlehem 2 bis 3 Jahre nach ihrer Vereinigung sich bereits wieder so weit [1]) von einander entfernt hatten, dass sie nicht zusammen als ein ἀστήρ bezeichnet werden konnten, auch nicht in dem von IDELER angenommenen und in populärer Sprache nachgewiesenen Sinne von ἄστρον. Nur würde man immerhin mit NEANDER [2]) eher eine Incorrectheit des Evangelisten in der genaueren Wiedergabe einer solchen astronomischen Thatsache annehmen können, als dass man sich zu der ungerechtfertigten Gewaltsamkeit entschliesst, die ganze Thatsache und was mit ihr weiter zusammenhängt zu beanstanden. Indess, was bereits KEPPLER vermuthete, lässt sich erweisen, dass nämlich zu jener Conjunction des Jupiter und Saturn später noch ein ausserordentlicher Stern hinzugekommen ist; es ist dann das ἀστήρ des Evangelisten Matth. 2, 2. 9. 16 stets von dem einzelnen, später aufleuchtenden ausserordentlichen Sterne, dem Messiassterne [3]), zu verstehen. Aus den astronomischen Tafeln der

---

ceptio des Kindes verstanden sein (vgl. IDELER, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie II, S. 383), was bei der Frage, ob und inwieweit die Zeitrechnung des Dionysius unsern Evangelien entspricht, häufig übersehen wird.

[1]) Ihre Stellung am 1. Febr. 750 u. c. ist von dem leider bereits verstorbenen Astronomen Goldschmidt berechnet in meiner Chronolog. Synopse, S. 72.

[2]) Leben Jesu (4. Ausg.), S. 40 ff.

[3]) Zu ἀστὴρ αὐτοῦ Matth. 2, 2 vgl. Caesaris astrum Virg. Eclog. 9, 47. Die Abhandlung ANGER's, „Der Stern der Weisen und das Geburtsjahr Christi“ in NIEDNER's Zeitschr. für histor. Theol. 1847, Hft. 3,

den Himmel verehrenden und darum seit alter Zeit genau beobachtenden Chinesen erhellt nämlich, dass um die Zeit, in welche auch aus anderen Gründen die Geburt Jesu zu setzen ist, vom Februar bis April 750 u. c. 70 Tage lang ein Comet [1]) geschienen hat, welcher auch in Bethlehem zu sehen war. Nach der in meiner Synopse S. 73 mitgetheilten Berechnung des Astronomen Goldschmidt stand das Sternbild des Steinbocks, in welchem derselbe erschien, im Februar 750 u. c. des Morgens am südöstlichen Himmel, und wenn die Magier damals von Jerusalem nach Bethlehem wanderten, so sahen sie den Stern vor sich in der Richtung nach Bethlehem. Wenn Dr. Strauss in seinem jüngsten Leben Jesu S. 372 im Interesse seiner geschichtslosen Tendenzkritik über die Zulässigkeit meines Versuchs, den *ἀστήρ* der Magier aus chinesischen astronomischen Tafeln als historisch nachzuweisen, spöttelt, so hat er nur seine Unkenntniss in diesem Punkte zur Schau gestellt, wie er schon aus den von mir gegebenen litterarischen Nachweisungen und der Berechnung eines Astronomen von Fach hätte errathen können. Es ist eine von uns bereits S. 49. Anm. 1 hervorgehobene bekannte Thatsache, dass die exactesten Forscher der Gegenwart auf die früheren Aufzeichnungen der Chinesen für die Astronomie ein besonderes und namentlich auch ein grösseres Gewicht legen als auf die Aufzeichnungen der Griechen und Römer. Die Magier, durch die bedeutsame Conjunction des Jupiter und Saturn im Sternbild der Fische 747 u. c. aufmerksam gemacht, warteten 2 bis 3 Jahre, nach deren Verlauf nach

---

welcher ähnlich, wie ich in meiner Chronol. Synopse, Jesum im Anfange des Jahres 4 v. Chr. geboren werden lässt, hat ihre Berechtigung gegen Ideler's Behauptung, dass unter dem *ἀστήρ* bloss die Planetenconjunction zu verstehen und die Geburt Jesu desshalb 747 u. c. zu setzen sei. Meine Ansicht trifft sie um so weniger, als ich hier (wie schon in dem Artikel „Neutest. Zeitrechnung" in Herzog's Realencyklop.) noch entschiedener als in meiner Synopse bei dem *ἀστήρ* bloss den zur Planetenconjunction später hinzukommenden Stern verstehe.

1) Vgl. Pingré, Cométographie, T. I, p. 281 und Mailla, Histoire générale de la Chine, T. III, p. 214.

der gewöhnlichen jüdischen Annahme erst der Messias geboren werden sollte. Als dann im Februar 750 u. c. jener Comet hinzukam, machten sie sich auf, um nach Jerusalem zu ziehen. Dass sie bei jenem ausserordentlichen Sterne an den König der Juden denken, erklärt sich theils aus der auch unter den Heiden ziemlich allgemein [1]) verbreiteten messianischen Erwartung und daraus, dass ihnen als arabischen Magiern nach S. 149. Anm. 4 auch sonst das Judenthum nicht fremd war, theils daraus, dass jene Conjunction des Jupiter und Saturn im Sternbild der Fische erschienen war, welches nach ABARBANEL für die Astrologen das eigentliche Sternbild der Israeliten war. Jener Comet war also schon den Magiern, wie viel mehr den astrologischen Laien der eigentliche Messiasstern. Doch hatten die Magier, befragt über den damals leuchtenden Stern, wie natürlich, auch sein Zeitverhältniss zu der voraufgehenden bedeutsamen Conjunction der oberen Planeten im Sternbild der Fische angezeigt, und eben hieraus erklärt sich der Befehl des Herodes Matth. 2, 16, auch noch die zweijährigen Kinder in Bethlehem tödten zu lassen, da der Comet keine zwei Jahre geleuchtet hat. Dabei ist beachtungswerth, dass der heidnische Schriftsteller Macrobius [2])

---

[1]) Sueton. Vespas. 4: Percrebuerat oriente toto vetus et constans opinio, esse in fatis, ut eo tempore Judaea profecti rerum potirentur. Tacit. Hist. 5, 13. Joseph. Bell. jud. 6, 5. 4.

[2]) Cum enim audisset (Augustus), inter pueros, quos in Syria Herodes, rex Judaeorum, infra bimatum jussit interfici, filium quoque ejus (Antipatrum) occisum, ait: melius est, Herodis porcum (ὗν) esse quam filium (υἱόν). Antipater, über welchen von dem gelehrten Macrobius durch das *inter* gewiss nur die Gleichzeitigkeit seiner Hinrichtung, nicht auch seine Zugehörigkeit zu den zweijährigen bethlehemitischen Kindern hat ausgesagt werden sollen, wurde nach Josephus Ant. 17, 8. 1 (vgl. 17, 7) 5 Tage vor dem Tode des Herodes hingerichtet. Um das bon mot des Augustus ganz zu verstehen, muss man sich erinnern, dass Herodes erst kurz vorher zwei andere leibliche Söhne hatte hinrichten lassen und der Kaiser alle drei Söhne am Leben zu lassen anheimgegeben hatte. Die Worte des Augustus sind augenscheinlich griechisch gesprochen, wie aus dem von uns in Klammern angedeuteten Wortspiel hervorgeht, und gewiss historisch, zumal wir aus seiner Lebensbeschrei-

Saturnal. 2, 4, sollte seine Nachricht auch, was sich schwer wird entscheiden lassen, in ihrer besonderen Fassung auf einer christlichen Quelle beruhen, den Matth. 2 erwähnten bethlehemitischen Kindermord gleichzeitig mit der Tödtung des Antipater, des Sohnes des Herodes, also wie wir kurz vor dem Tode des Herodes 750 u. c. geschehen lässt. Eben in der letzten Zeit des Herodes, wo derselbe bekanntlich gegen Alle, nahe und ferner Stehende, von einer tödtlichen Krankheit gepeinigt, wahrhaft wüthete, hat jener Kindermord am wenigsten Auffallendes, und da dann der Aufenthalt Jesu und seiner Eltern in Aegypten, nach welchem sie von Bethlehem aus, wo die Strasse nach Aegypten vorbeiführte, in etwa 3 Tagen gelangten, sich nur nach Tagen bemisst, so konnte er von Lukas um so eher ganz übergangen werden. Der Besuch der Magier in Bethlehem ist übrigens jedenfalls nach der Darstellung Jesu im Tempel Luk. 2, 22 ff. zu setzen, da die Eltern Jesu nach jenem das Kind ohne Gefahr unmöglich in die Nähe des Herodes bringen konnten und dieses durch Matthäus auch ausdrücklich ausgeschlossen wird.

---

bung von Suetonius wissen, dass er besonders in vertrautem Kreise (Suet. Octav. 98) griechisch zu reden liebte.

VII.

Chronologische Grundthatsachen des Lebens Jesu nach den vier Evangelien.

Wir wollen nun noch zeigen, wie unser aus dem Stern der Magier sich ergebendes chronologisches Resultat sowohl mit den sonstigen chronologischen Daten über die Geburt Jesu wie auch mit der übrigen Chronologie der Evangelien auf's Beste stimmt. Für die öffentliche Wirksamkeit Jesu ergiebt das Evangelium des Johannes besonders sichere Anhaltspunkte. Nach Joh. 2, 20 ist das erste Passa der öffentlichen Thätigkeit Jesu dasjenige, an welchem am Tempel des Herodes (seit dem Beginne [1]) seiner Herstellung im Kislev

---

[1]) Das Ant. 15, 11. 1 erwähnte achtzehnte Regierungsjahr des Herodes geht nach der auch von Josephus beobachteten Weise der Juden, die Jahre ihrer eigenen Fürsten vom Nisan zu rechnen, vom 1. Nisan 734 bis dahin 735 u. c., wozu stimmt, dass Herodes nach Joseph. Ant. 15, 10. 3 eben sein 17. Regierungsjahr überschritten hatte, als Augustus zum zweiten Male Syrien besuchte, was, nachdem er in Samos überwintert hatte, im Frühjahr 734 u. c. nach Dio 54, 7. 9. Strabo XVII, p. 821 (vgl. Joseph. Bell. jud. 1, 20. 4) geschehen ist, und dass das Erdbeben, welches im 7. Jahre des Herodes, das bis zum Nisan 724 u. c. (30 v. Chr.) lief, geschehen sein soll, nach Bell. jud. 1, 19. 3. Ant. 15, 5. 2 in dem Beginne des Frühlings nach der Schlacht bei Actium (2. September 31), als der actische Krieg noch blühte (dieser endete 1. August 30 mit der Eroberung Alexandria's), gesetzt wird. Der Monat Kislev innerhalb seines 18. Regierungsjahres ergiebt sich als Anfangstermin des Herodischen Tempelbaues daraus, dass nach Josephus Ant. 15, 11. 5 u. 6 seit demselben bis zu einem Fest, welches am Tage des Regierungsantritts des Herodes, der in den dritten Monat oder Sivan fiel, 9 Jahre und 6 Monate gerechnet werden. — Abgesehen von dem über das 17. und 7. Regierungsjahr des Herodes Bemerkten erhellt auch noch aus anderen Gründen, dass sein Regierungsantritt mit Joseph. Ant. 14, 16. 4 in's Jahr 717 u. c., nicht, wie Dio Cassius 49, 22 hat, in's Jahr 716 u. c., was selbst noch CLINTON billigt, gesetzt werden muss. Denn theils verdient der mehr zeitgenössische und jüdische Schriftsteller,

[etwa December] 734 u. c. nach Josephus Ant. 15, 11) während 46 Jahren gebaut war, also das Passa des Jahres 781 u. c. oder 28 n. Chr. ANGER, welchem MEYER zu Joh. 2, 20 und Apostelgeschichte, Einleit. § 4, ohne meine Gegengründe Chronol. Synopse S. 50 ff. zu widerlegen, gefolgt ist, hat das Jahr 782 u. c. oder 29 n. Chr. herausgerechnet, was sich nur daraus begreifen lässt, dass er erst das Jahr 31 als Todesjahr Jesu glaubte annehmen zu müssen. Es wird dann das 18. Jahr des Herodes dem Herbst 734 bis dahin 735 gleichgesetzt, und 46 Jahre hinzugezählt sollen das Passa des Jahres 782 ergeben. Allein irrig wird die Eroberung Jerusalems in den Herbst 10. Tischri 717 gesetzt; denn Josephus lässt die beiden Eroberungen Jerusalems, welche an demselben Tage geschehen sein sollen, die durch Pompejus und Sosius (Ant. 14, 4. 3. 14, 16. 4) ausdrücklich in den dritten Monat, also den Monat Sivan fallen. Allerdings könnte die ἑορτὴ τῆς νηστείας, schlechthin gesagt, bei dem Juden Josephus nur von dem Versöhnungstage am 10. Tischri verstanden werden,

---

wo er, wie hier, über eine Thatsache der jüdischen Geschichte berichtet, grössern Glauben, theils wird seine Aussage durch die Angabe Ant. 14, 16. 2. 15, 1. 2 über allen Zweifel erhoben, dass zur Zeit der damals statthabenden Belagerung und Eroberung Jerusalems, und zwar schon während des damaligen Sommers, ein jüdisches Sabbatsjahr eingefallen war, welches nach meiner Chronol. Synopse S. 205 vom Herbst 716 bis dahin 717 u. c. gefeiert wurde, so dass die Belagerung Jerusalems nur in den Sommer 717 gesetzt werden kann. Die Behauptung USHER's, dass der dritte Monat Ant. 14, 16. 4 vom Tischri, nicht vom Nisan, zu rechnen sei, also nicht dem Sivan, sondern dem Kislev entspreche, widerlegt sich schon durch den Sprachgebrauch des Josephus, aber auch durch jene Notiz vom Sabbatsjahre, welches während und nach der Belagerung und Eroberung Jerusalems statthatte. Auch GRÄTZ, Gesch. der Juden (2. Aufl.) III, S. 164 (vgl. S. 140), setzt die Eroberung Jerusalems unter Sosius und die unter Pompejus (Ant. 14, 4), welche nach Josephus an demselben Tage sich ereigneten, richtig in den dritten Monat oder Sivan, nimmt aber irrig an, dass der Fasttag nach Dio 37, 16 u. 49, 22 vielmehr ein Sabbat gewesen sei, welchen die heidnische Quelle, der Josephus folge, Strabo oder Nikolaos irrig *jejunium* genannt habe, welche Verwechselung bei Heiden allerdings vorkommt. Das Richtige haben wir sicher bei Josephus zu suchen, dagegen bei Dio die Verwechselung.

aber Josephus spricht eben von einem Fasttage im dritten Monate. Man darf gegen die ausdrückliche Aussage bei Josephus nicht behaupten, dass ein solcher Fasttag im dritten Monate nicht existirte, selbst wenn derselbe aus Mangel an Quellen anderweitig nicht mehr sollte nachgewiesen werden können; eine mir noch immer probable Vermuthung habe ich in dieser Beziehung a. a. O. aufgestellt, mehrere Fasttage des dritten Monats werden auch bei RELAND, Antiquitt. (ed. VOGEL) p. 313 erwähnt. Dass die Eroberung Jerusalems durch Herodes und Sosius nicht erst am 10. Tischri 717 u. c. geschehen sein kann, erhellt ferner, um andere in meiner Chron. Synopse gegen ANGER vorgetragene Gegengründe zu übergehen, mit Nothwendigkeit daraus, dass das erwähnte jüdische Sabbatsjahr nicht bloss vor der Eroberung Jerusalems (Ant. 14, 16. 2) statthatte, sondern nach Ant. 15, 1. 2 auch noch einige Zeit nach derselben fortdauerte, während jenes doch schon vor dem 1. Tischri 717 zu Ende gegangen ist. Wären daher die jüdischen Fürsten bei Josephus nach ihrem Regierungsantritt und nicht in der auch im Talmud [1]) bezeugten Weise nach dem 1. Nisan, dem Anfange des jüdischen Kalenderjahres, so dass ihr erstes Jahr stets nur bis zum nächsten 1. Nisan reicht und fast immer nicht voll ist, was wir in der Chronol. Synopse S. 52 ff. als richtig bewiesen zu haben glauben, zu berechnen, so würde das 18. Regierungsjahr des Herodes nicht vom Herbst 734 bis dahin 735, sondern vom Sivan 734 bis dahin 735 laufen, da Herodes im Sivan 717 angetreten ist. Nach der meines Erachtens von Josephus befolgten jüdi-

---

[1]) Die Jahre der Fürsten an das Kalenderjahr anzuknüpfen, so dass ihre, kein volles Jahr betragende, bis zum nächsten Neujahr laufende Regierungszeit als ihr erstes Jahr betrachtet wird und ihr zweites Jahr von dem folgenden Neujahr datirt, ist auch die gewöhnliche Weise der Aegypter. Diese ward auch von dem Kaiser Hadrian nach Orelli inscr. 5459 bei der Zählung seiner tribunitia potestas angenommen, nach HENZEN auch von Nero (vgl. „Hermes", Zeitschr. f. class. Philologie, herausgeg. von HÜBNER, Bd. II [1867]: „Eine neue Arvaltafel" S. 60. 49 ff.). Nur aus Unkenntniss solcher Thatsachen konnte diese Erklärungsweise hie und da als blosse exegetische Fiction der Talmudisten angesehen werden.

schen Datirung entspricht sein achtzehntes Regierungsjahr, mag er im Tischri oder Sivan zu regieren angefangen haben, dem 1. Nisan 734 bis dahin 735, und der Anfang des Tempelbaues hatte Statt im Kislev 734. Aber selbst wenn mit ANGER sein 18. Regierungsjahr dem Herbst (10. Tischri) 734 bis dahin 735 gleichgesetzt wird, so würde der Anfang des Tempelbaues, da 9 Jahre 6 Monate darauf, wie wir S. 156, Anm. sahen, ein Fest gefeiert ward, welches mit dem Tage seines Regierungsantritts zusammmenfiel, 6 Monate vor dem 10. Tischri oder in den Nisan 735 fallen müssen. Mögen wir nun aber den Anfang des Tempelbaues, was nach Obigem das Richtige ist, im Kislev (etwa December) 734 oder im Nisan 735 setzen, stets ergeben 46 Jahre, d. h. 46 Jahre und etwas darüber oder darunter, dazu gerechnet, als die Zeit, wo die Juden jenes Wort im Tempel zu Jesu sprachen, das Passa 781, nicht, wie ANGER und MEYER annehmen, das Passa 782. Man könnte das 46. Jahr sogar eher als ein laufendes fassen, wie von LICHTENSTEIN geschehen ist; aber statt sechsundvierzig Jahre volle siebenundvierzig Jahre hinzuzurechnen, das ist nicht zulässig. Unsere Berechnung [1]) des ersten Passa der öffentlichen Wirksamkeit Jesu wird in folgender Weise bestätigt. Das Joh. 5, 1 wohl wegen seiner geringern Würde namenlos gebliebene Fest [2]) war wegen Joh.

---

[1]) Joh. 2, 20 ist zu erklären: „In 46 Jahren ward dieser Tempel (d. h. der Tempel, wie er damals war) aufgebaut"; völlig fertig ward der sogenannte Herodianische Tempel, von welchem hier die Rede ist, nach Joseph. Ant. 20, 9. 7 erst kurz vor der Zerstörung Jerusalems. Man kann daher auch nicht den Ausweg ergreifen, zu behaupten, das durch ᾠκοδομήθη bezeichnete Factum könne auch ein oder mehrere Jahre vor dem Passa fallen, in welchem Jesus das Zwiegespräch mit den Juden hatte. Wenigstens ist eine damalige einstweilige Sistirung des Tempelbaues nirgends ausgesagt und wenig wahrscheinlich, und die Juden hatten nach dem Zusammenhang der Rede bei Johannes ein Interesse, die Dauer des Tempelbaues nicht kürzer anzusetzen, als sie wirklich war.

[2]) Es ist a. a. O. zu lesen ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων ohne Artikel, d. h. ein Fest der Juden. Der Artikel ἡ fehlt bei den meisten ältern Handschriften, namentlich ABD, Orig., Chrys. u. A., während er von ältern Handschriften besonders nur von C und Sinait. geschützt wird,

4, 35. 6, 4, wie auch KEPPLER, ANGER, HUG, MEYER und viele Andere annehmen, das Fest [1]) Purim, und zwar, wenn Joh. 2, 13 das Passa 781 zu verstehen ist, das Purimfest im Jahre 782, welches ein Schaltjahr war. Nach Joh. 5, 9 fiel das damalige Purim auf den Sonnabend; und siehe, der 14. Veadar, das Purimfest des Jahres 782, oder der 16. März war wirklich ein Sonnabend. In dem darauf folgenden Jahre endlich oder im Todesjahre Jesu fiel der 15. Nisan (vgl. unten Abschnitt IX über den Todestag Jesu) nach den Evangelien auf einen Freitag. Dies war in der That der Fall im Jahre 783 u. c. oder 30 n. Chr., wo der 15. Nisan dem 7. April des julianischen Kalenders entsprach. In keinem andern der Jahre 28—33 n. Chr., an welche man sonst noch möglicher Weise als das Todesjahr Jesu denken könnte, fiel der 15. Nisan

---

und ist mit Recht von LACHMANN und TISCHENDORF (ed. 7) gestrichen. Der Evangelist, welcher sonst alle irgend bedeutenderen jüdischen Feste, selbst das Fest der Tempelweihe, mit Namen nennt, hat dieses allein namenlos gelassen, was auf seine geringere Würde hinweist und zu dem durch 4, 35 in Verbindung mit 6, 4 angezeigten Feste Purim stimmt. Die Weglassung des Artikels lässt sich ferner weniger leicht erklären, als seine Hinzufügung. Wie nämlich die Geschichte der patristischen Exegese ergiebt, so war man damals, vornämlich wegen der danielischen Weissagung, hie und da geneigt, eines der jüdischen Hauptfeste zu verstehen, wie denn schon Irenäus Adv. haer. II, 39 (und jetzt noch HENGSTENBERG) an das Passa gedacht hat, in welchem Falle zwischen Joh. 5, 1 und 6, 4 ein ganzes Jahr verstrichen wäre, über welches der Evangelist Nichts zu berichten gehabt hätte! Ueberdies giebt der hinzugefügte Artikel keinen Sinn und beruht nur auf der irrigen Annahme, dass Johannes das Passa (oder irgend ein anderes jüdisches Hauptfest) als das Fest schlechthin durch den blossen Artikel habe bezeichnen können, was sich durch Stellen wie Joh. 4, 45 nicht erweisen lässt, wo ja deutlich auf Joh. 2, 23 zurückgewiesen ist.

[1]) Chronol. Synopse, S. 205 ff. Gegen die Behauptung HENGSTENBERG's und Anderer, dass Jesus wegen der Dan. 9, 27 erwähnten $3^1/_2$ Zeiten $3^1/_2$ Jahre öffentlich gewirkt habe, vgl. meine Chronol. Synopse S. 220, meinen Art. „Antiochus Epiphanes" in HERZOG's Realencyclop. für protest. Theol. u. Kirche, und die Commentare zu der Stelle, welche meistens mit uns behaupten, dass die $3^1/_2$ Zeiten auf die Regierung des Epiphanes gehen, wie sie sich hier auch allein nachweisen lassen.

nach [1]) der von dem Astronomen Wurm, welcher die wichtigen aus ihr sich ergebenden Resultate noch nicht ahnte, ohne alle Tendenz abgefassten astronomisch-chronologischen Tabelle auf den Freitag, und der 14. Nisan fiel in jenem Zeitraum nur im Jahre 33 n. Chr. auf einen Freitag (3. April), welches Jahr als Todesjahr Jesu aber auch schon desshalb abzuweisen ist, weil Jesus, welcher, wie wir zu Joh. 2, 20 sahen, bereits am Passa 28 n. Chr. öffentlich in Jerusalem aufgetreten ist, dann mehr als 5 Jahre öffentlich gewirkt haben müsste, was nach den Evangelien anzunehmen augenscheinlich unmöglich ist. Namentlich kann Jesus auch nicht erst im Jahre 31 n. Chr. gekreuzigt sein, wie Anger und Meyer annehmen; denn in diesem Jahre ist der 15. Nisan bereits auf den Donnerstag, den 26. April, nicht auf einen Freitag, auf welchen Wochentag der Tod Jesu zugestandener Massen in den Evangelien gesetzt wird, gefallen. Nach Meyer, welcher den 14. Nisan als Todestag Jesu postulirt, hätte der 15. Nisan sogar erst auf den 28. April, einen Sonnabend, fallen müssen, so dass der 1. Nisan mehr als drei volle Tage nach dem Eintritt des astronomischen Neumonds gesetzt wäre, was, mag man

---

1) Aus Bengel's Archiv Bd. II, S. 293 mitgetheilt in meiner Chronol. Synopse S. 446, wobei nur Wurm's offenbares, auch von Anger; De temporum in act. ap. ratione p. 195 angemerktes Versehen beim Jahre 31, wo der 24. April auf Feria 4 statt auf Feria 3 und der 26. April auf Feria 6 statt auf Feria 5 gesetzt wird, abgeändert worden ist. Die Wurm'sche, auf astronomisch-mathematischer Berechnung des sichtbaren Vollmonds nach der Frühlingsnachtgleiche ruhende Datirung des 15. Nisan habe ich dort namentlich auch noch an mehreren anderen Beispielen thatsächlich als richtig erhärtet. Dass zur Zeit Jesu gerade der hier in Frage stehende 1. Nisan nicht auf unmittelbarer Beobachtung des sichtbaren Mondes, sondern auf vorhergehender Berechnung seines Erscheinens, welche übrigens bei nicht ganz finsterem Himmel, also um jene Jahreszeit, in Palästina regelmässig mit jener zusammentraf, beruht hat, dafür vergleiche jetzt auch noch den unten folgenden Abschnitt über die Form des jüdischen Jahres um die Zeit Jesu und die dort citirten talmudischen Stellen Tr. Edajot c. 7, § 7 und Gemar. Hierosolym. Tr. Megilla c. 1, § 7, welche sich auf die Einschaltung vor dem Nisan beziehen.

eine damals bei den Juden bereits übliche Berechnung des Neumonds voraussetzen oder nicht, jedenfalls zurückzuweisen ist. CASPARI billigt in seiner chronologisch-geographischen Einleitung in das Leben Jesu Christi (1869) S. 14 zwar nach meinem Vorgang die WURM'sche Rechnung, dass man zum astronomischen Neumonde durchschnittlich 1 1/2 Tage zu addiren habe, um die Phase des Neumonds, durch welche der erste Tag des jüdischen Monats bestimmt wurde, zu erhalten, indem er aber die Wurm'sche Tafel missdeutet, glaubt er S. 17 nachweisen zu können, dass kraft derselben im Jahre 30 n. Chr., welches auch er für das Todesjahr Jesu hält, der 15. Nisan am 7. April dieses Jahres erst Abends 6 Uhr mit dem Sabbat seinen Anfang genommen habe, in welchem Falle bei der Kreuzigung Christi das Passalammsessen noch bevorgestanden hätte. Da der astronomische Neumond um die Frühlingsnachtgleiche im Jahre 30 n. Chr. auf Mittwoch den 22. März 8 Uhr 8 Minuten Abends nach Wurm oder, was wesentlich damit übereinstimmt, 8 Uhr 2 Minuten Abends nach der in der Strassburger Revue de Théologie 1863 p. 221 mitgetheilten Rechnung des Professors der Astronomie OUDEMANS gefallen ist, so soll der erste Nisan mit dem Abend des 24. März begonnen, derselbe also der Zeit vom Abend des 24. März bis zum Abend des 25. März entsprochen haben. Allein, wenn wir auch die ganzen 1 1/2 Tage in Rechnung bringen, so ward die Mondsichel damals in Jerusalem schon am 24. März um 8 Uhr Morgens sichtbar. Es wäre von CASPARI daher zu zeigen gewesen, dass die Hebräer den 1. Nisan gleichwohl erst von dem darauf folgenden Abend datirten, was er ohne allen Beweis behauptet. Wir wissen vielmehr aus dem Talmud, dass, wenn am 30. Monatstage der Mond gesehen war, der Monat von dem vom Morgen- bis zum Abendopfer dasitzenden Sanhedrin für mangelhaft, d. h. für einen Monat von 29 Tagen erklärt, und der laufende Tag unter Mitwirkung des Volkes geheiligt und für den ersten Tag [1]) des neuen Monats, hier

---

[1]) Vgl. JOST, Gesch. d. Judenthums u. seiner Secten I, S. 188 ff. 56. — HERZFELD, Gesch. des Volkes Israel II, S. 112 ff.

des Nisan, erklärt ward (Tr. Rosch haschana 2, 7; IDELER, Handb. der Chronol. I, 512). Es musste nach Tr. Rosch haschana 3, 1 (und dazu MAIMONIDES in der Ausgabe der Mischna von SURENHUSIUS II, 338 ff.) nur noch Zeit genug sein, bevor es finster ward (die Sterne aufgingen), zu sagen, dass er geheiligt sei. Mithin lief der 1. Nisan im Jahre 30 n. Chr. nach jüdischer Datirungsweise vom Abend des 23. März bis zum Abend des 24. März, der 15. Nisan vom Abend des 6. April bis zum Abend des 7. April, und WURM hat sich nur darin ungenau ausgedrückt, dass er, den von Mitternacht zu Mitternacht laufenden Julianischen Wochentag gebrauchend, den 1. Nisan jenes Jahres dem 24. März des Julianischen Kalenders ganz gleich gesetzt hat. Der Vergleichung wegen bemerken wir, dass in Betreff des sehr ähnlichen griechischen gebundenen Mondjahres nach Plutarch. Vit. Sol. c. 25 von Solon festgesetzt wurde, dass man den auf den Tag der astronomischen Conjunction (*ἔνη καὶ νέα*) unmittelbar folgenden Tag als *νεομηνία* (ersten Monatstag) ausrufen solle, möge der neue Mond erscheinen oder nicht (vgl. IDELER a. a. O. I, S. 267; K. F. HERMANN, Lehrbuch der gottesdienstlichen Alterthümer, § 45). Uebrigens ist das Jahr 30 n. Chr. als Todesjahr Jesu bereits in der alten Kirche besonders gut begründet, da es sich bei den guten Rechnern des Clemens Al. Strom. I, p. 147 (Sylb.), welche den Tod Jesu in das 16. Regierungsjahr des Tiberius setzen, und namentlich auch bei Julius Africanus, dem eigentlichen Begründer der christlichen Chronologie, nach Euseb. Demonstrat. evang. VII, p. 389. 390 (vgl. ROUTH, Relig. sacr. II, p. 287 ff.) findet. Hieronymus ad Daniel. c. 9 setzt dafür fälschlich das 15. Jahr des Tiberius (vgl. CLINTON, Fasti Rom. zum Jahre 30).

Nach dem Obigen steht fest, dass das erste Passa, welches Jesus nach seinem öffentlichen Auftreten feierte (Joh. 2, 13 ff.), in's Jahr 781 u. c. oder 28 n. Chr. zu setzen ist; die Taufe Jesu aber, welche noch v o r Joh. 1, 19 ff. gefallen ist, ist eine geraume Zeit früher, noch in das Jahr 780 zu setzen. Denn Joh. 1, 29 — 34 wird uns von dem Evangelisten die

Taufe Jesu nicht in chronologischer Reihenfolge [1]) erzählt, sondern wir haben hier ein späteres gelegentliches Zeugniss des Täufers darüber, was ihm persönlich aus dieser Taufe Jesu rücksichtlich des Letztern für seine Predigt gewiss geworden war. Da ferner der öffentliche Auftritt des Täufers (vgl. auch später zu Luk. 3, 1) etwa Herbst 779, wo gerade ein heiliges Sabbatsjahr begann, gefallen ist, so wird der etwa 6 Monate jüngere Christus etwa 6 Monate später im Sommer 780, noch im Laufe des Sabbatsjahrs, seine messianische Laufbahn begonnen haben. Dass die Taufe Jesu nur kürzere Zeit nach dem Auftritt des Täufers fiel, sehen wir auch aus Mark. 1, 9. Matth. 3, 13. Hierzu passt auch Luk. 3, 23 besonders gut, wo wir erklären: Und selber war Jesus im Anfange (oder Anfangs) ungefähr 30 Jahre alt. Gewöhnlich versteht man *ἀρχόμενος* „als er anfing sc. zu lehren" oder ähnlich; allein *ἀρχόμενος*, allein gesagt, kann das schwerlich [2]) bedeuten,

[1]) Vgl. meine Chronol. Synopse S. 167 ff., MEYER, LÜCKE und viele Andere, nur dass Lücke mit Unrecht die Versuchungsgeschichte Jesu kurz vor Joh. 1, 19 setzt, wovon der johanneische Text durchaus Nichts enthält. Dagegen, dass im vierten Evangelium die Taufe Jesu in chronologischer Folge erzählt ist, spricht, um von der vierzigtägigen Versuchung Jesu, die sich sonst nicht unterbringen lässt, zu schweigen: 1) dass Joh. 1, 29 der Taufact mit keiner Silbe beschrieben ist und auch nicht gesagt wird, dass Jesus damals zu ihm kam, um sich taufen zu lassen. 2) Erst in Folge dessen, was der Täufer bei dem Taufact wahrnimmt, erkennt er in ihm den Messias 1, 31. 33. 34. Nun aber hat er Jesum schon vor dem 1, 29 durch *τῇ ἐπαύριον* bezeichneten Tage als solchen erkannt, theils 1, 26. 27, wo unsere Auffassung des *ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε* (welchen Ihr nicht kennt, während ich ihn kenne) in dem bereits der Vergangenheit angehörenden *κἀγὼ οὐκ ᾔδειν αὐτόν* 1, 31. 33 [zu der Phrase vgl. Mark. 1, 34. 24] seine Bestätigung findet, und das *μέσος ὑμῶν στήκει* auf die bereits vorhandene messianische Person Jesu hinweist, welche vor den Sanhedristen aus guten Gründen von dem Täufer nicht noch genauer charakterisirt wird, theils 1, 29, wo der Täufer Jesum schon, als er ihn zu sich kommen sieht, ehe etwas wie ein Taufact an ihm vorgenommen sein kann, als Lamm Gottes u. s. w. bezeichnet. 3) sagt der Täufer ausdrücklich, dass er schon früher von Jesus als Messias und Sohn Gottes gezeugt hat (vgl. 1, 30 *εἶπον* und 1, 34 *μεμαρτύρηκα*, zu Letzterem MEYER).

[2]) Apg. 1, 22 ist zu erklären: „als er anhub (sc. bei uns aus

wenn auch Christi Taufe nach Apg. 1, 1 thatsächlich mit dem Anfange seines Lehrens und öffentlichen Wirkens zusammengefallen ist. Am besten wäre das ἀρχόμενος dann auch ganz weggelassen. Dagegen steht ἀρχόμενος in gutem Griechisch sehr gewöhnlich absolut, im Sinne von „Anfangs", im Gegensatz zu τελευτῶν (KRÜGER, Gr. Gramm. § 56, 8. Anm. 5), was zu dem auch sonst eine genauere Chronologie anstrebenden Lukas besonders gut passt: er war Anfangs[1], in der ersten Zeit nach seiner Taufe, ungefähr 30 Jahre alt, zuletzt war er nicht mehr ungefähr 30 Jahre alt; wie wir nämlich aus der Vergleichung mit Johannes sehen, war er bei seiner Kreuzigung etwa 33 Jahre alt. Wie schon sein messianisches Vorbild David 2 Sam. 5, 4 und namentlich auch der Täufer beim Beginn ihres öffentlichen Lehrens und Wirkens 30 Jahre alt waren (vgl. auch 4 Mos. 4, 3. 23. 30. 37. 1 Chron. 23, 3), so wartete Jesus selber (αὐτός [2])) erst sein

und einzugehen oder mit uns zu verkehren) von der Taufe des Johannes an (d. h. die Johannes verkündete, Apg. 10, 37. 13, 24) bis zum Tage seiner Himmelfahrt". Auch Luk. 23, 5 ist zu ἀρξάμενος aus dem unmittelbar vorhergehenden διδάσκων ein διδάσκειν einfach zu ergänzen. Es steht also an diesen Stellen das ἀρχ. weder absolut wie Luk. 3, 23, noch ist ἀρξάμενος mit dem Participium Präsentis ἀρχόμενος zu verwechseln. Ueberdies datiren jene Stellen in bekannter synoptischer Weise die einschneidende messianische Wirksamkeit Jesu, welche zunächst in Galiläa sich vollzog, von dem Schlusse der Predigt des Täufers oder seiner Gefangenschaft, während das ἀρχόμενος Luk. 3, 23 in die Zeit der Taufe Jesu zurückweist. Das ἀρχόμενος steht also mit ἀρξάμενος a. a. O. weder philologisch noch sachlich parallel. Uebrigens hat bereits Eusebius Hist. eccl. 1, 10 das ἀρχόμενος ebenso wie wir erklärt.

[1]) Aus dem ἀρχόμενος sehen wir gelegentlich, dass Lukas eine mehr als einjährige Wirksamkeit Jesu voraussetzt. Vgl. auch die τρία ἔτη Luk. 13, 7. Diese sind wahrscheinlich von den Tagen der Wirksamkeit des Täufers, welche die ἀρχή der Gottesbotschaft auch Mark. 1, 1. Luk. 16, 16. Matth. 11, 12 bildet, zu datiren.

[2]) Zu αὐτός, wodurch das betreffende Subject zu Anderen in Beziehung gesetzt wird, vgl. Joh. 4, 44. Da Lukas für Heidenchristen schrieb, so merken wir an, dass das 30. Lebensjahr auch bei den classischen Völkern eine ähnliche Bedeutung hatte. Xenophon Memorab. 1: ὅσον περ εἶπε χρόνον βουλεύειν οὐκ ἔξεστιν, ὡς οὔπω φρονίμοις οὖσι, μηδὲ

dreissigstes Jahr, das Stufenjahr der männlichen Reife, ab, begab sich, obwohl der Sohn Gottes (Luk. 3, 20), unter diese übliche Schranke (Gal. 4, 4), bevor er öffentlich auftrat. In diesem Zusammenhange bedeutet das *ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα* nicht 30 Jahre und etwas darunter, sondern 30 Jahre und etwas darüber, also noch nicht 31 Jahre. Diese stricte Deutung des *ὡσεί* ist übrigens nicht nur die überhaupt zunächstliegende, sondern wird namentlich auch durch das *ἀρχόμενος* (siehe oben) bestätigt, da Jesus bei seinem nur etwa 2½ Jahre später sich ereignenden Tode auch noch ungefähr 30 Jahre alt im weiteren Sinne heissen konnte. Rechnen wir nun 30 Jahre und etwas darüber zu dem Resultate, welches wir S. 153 ff. aus dem Bericht des Matthäus über den Besuch der Magier und dessen Folgen gefunden haben, dass Jesus nicht lange vor dem um das Passa 750 u. c. fallenden Tode Herodes des Grossen geboren ist, so erhalten wir als Zeit der Taufe Jesu etwa Sommer 780 u. c.; und wenn wir umgekehrt von hier aus 30 Jahre und etwas darüber bis zur Geburtszeit Jesu rechnen, so werden wir nur einige Zeit über den Tod Herodes des Grossen hinausgeführt, vor welchem er nach Matthäus und Lukas jedenfalls geboren sein muss.

Hierzu stimmt ferner, dass die Hinrichtung des Matthias oder Theudas, dessen Aufruhr mit dem zur Zeit der Geburt Jesu geschehenen Census zusammenzuhängen scheint, nach S. 101 am 12. März 750 u. c. Statt gefunden hat. Der Tod Herodes des Grossen, vor welchem Jesus nach den Evangelien jedenfalls geboren ist, fiel nach Ant. 17, 9. 3 (vgl. Ant. 17, 8. 4. Bell. jud. 2, 1) einige Tage [1]) vor dem Passa 750 u. c., dessen 15. Nisan

---

σὺ διαλέγου νεώτερον τριάκοντα ἐτῶν. Dionys. Hal. hist. 4, 6: *ἀπὸ ταύτης γὰρ οἱ νόμοι καλοῦσι τῆς ἡλικίας, ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, τοὺς ἄρχειν τε καὶ πράττειν βουλομένους τὰ κοινά.*

[1]) Vgl. meine Chronol. Synopse S. 56. An demselben Tage, an welchem die siebentägige Trauerzeit um den Vater ablief, begab sich Archelaus in den Tempel und stellte sich dem Volke dar (Ant. 17, 9. 3). Noch am Abend desselben Tages, wie Bell. jud. 2, 1 am deutlichsten gesagt ist, hatte das Gemetzel des von den Anhängern des Matthias aufgewiegelten Volkes Statt, und damals hatte schon die Festzeit be-

dem 12. April entsprach. Jesus muss aber mindestens etwa 50 Tage vor dem Tode des Herodes geboren sein, da die Luk. 2, 22 ff. erwähnte Reinigung seiner Mutter nach dem Gesetze am vierzigsten Tage geschah, was den Monat Februar als spätesten Termin seiner Geburt ergiebt. Und andererseits kann sie mit Bezug auf das Luk. 1, 5 erwähnte Datum von der Priesterklasse Abia im Zusammenhang mit der obigen Erörterung, wonach sie in das Wintersemester 749 bis 750 u. c. fallen muss, frühestens in den December 749 u. c. gesetzt werden, da, wenn wir auch die Empfängniss der Elisabeth unmittelbar nach dem 9. October 748 u. c. als dem Schlusstage der damaligen Functionen jener Priesterklasse im Tempel eintreten lassen, weil Jesus Luk. 1, 36 (vgl. 1, 23. 24) beinahe 6 Monate jünger war als der Täufer, noch beinahe 15 Monate bis zu dessen Geburt hinzuzurechnen sind, was uns frühestens in den December 749 u. c., und zwar dessen letzte Hälfte, führt, während 15 volle Monate vom 10. October gerechnet den 10. Januar (750 u. c.), das neben andern angeführte Datum des Geburtstages Jesu bei Clemens Strom. p. 339, ergeben [1]) würden. Es stellt sich mithin das Resultat heraus, dass Jesus in dem Zeitraum von der letzten Hälfte des December 749 u. c. bis gegen Ende Februar

gonnen (Ant. 17, 9. 3); *ἐνστάσης* [Aorist] *κατὰ τόνδε τὸν καιρὸν ἑορτῆς*, d. h. nicht „da bevorstand, cum instaret“, sondern „da um diese Zeit ein Fest eingefallen war“, also gefeiert wurde, wie denn im Folgenden auch geboten wird, das „Fest“ zu verlassen. Ob es aber der 14. Nisan oder ein späterer Tag des Festes war, erhellt nicht sicher. Ueber die a. a. O. von mir bereits als irrig gewürdigte Notiz der Megillat Taanit, dass Herodes am 7. Kislev gestorben sei, welche sich übrigens erst bei den Scholiasten findet, vgl. auch Grätz, Geschichte der Juden III, S. 423 ff. Da Herodes nach Ant. 14, 9. 2, als er 47 v. Chr. Commandant von Galiläa wurde, 25 Jahre alt war, so muss er etwa 72 v. Chr. geboren sein und konnte bei seinem Tode als dem 70. Lebensjahre nahestehend (*περὶ ἔτος ἑβδομηκοστὸν ἦν*) Ant. 17, 6. 1 bezeichnet werden. Die unbestimmtere Angabe über sein Lebensalter darf nicht dazu benutzt werden, um die zweifellos feststehende Gränze seiner Regierungszeit tiefer herabzurücken.

1) Das Nähere in meiner Chronol. Synopse S. 140 ff.

750 u. c. geboren sein muss. Näheres lässt sich schwerlich mit Sicherheit bestimmen. Man beruft sich gegen dieses Resultat freilich auf die Angabe Luk. 2, 8, dass die Hirten zur Zeit der Geburt Jesu ausserhalb Bethlehem die Nacht zubringen, weil die Heerden nach dem [1]) Talmud (Tract. Beza 40 a; Schabb. 45 b) um die Zeit des Passa zum Weiden ausgetrieben und zum Marcheschvan (gegen die Zeit des ersten Herbstregens) nach Hause zurückgebracht worden sein sollen. Allein dagegen spricht nicht nur, dass der Talmud in derartigen Aussagen leicht systematisirt und auch anderweitig historisch zu bewähren ist, sondern die Stellen beweisen, näher betrachtet, gar nicht, was sie beweisen sollen. Es findet sich nämlich an jenen Stellen, welche auch Buxtorf, Lexic. unter אפר anführt, jene Zeitangabe nicht in der Mischna, sondern erst in der späteren Gemara Beza fol. 40, 1, und zwar in folgendem Zusammenhang. In der Mischna wird hier gesagt: Man tränkt und schlachtet (an einem [2]) Festtage) nicht die Thiere der Steppe (weil sie nicht zuvor dazu bestimmt sind), doch tränkt und schlachtet man die Hausthiere; Hausthiere sind die, welche übernachten in der Stadt, Thiere der Steppe [3]) (מדבריות), welche übernachten in der Steppe (באפר). Hier macht die Gemara zu den Thieren der Steppe die Bemerkung: Das sind die Thiere (Rinder oder Kleinvieh), welche zum Weiden um die Zeit des Passa ausziehen und auf dem Felde weiden und um die erste Regenzeit (im Herbst) zurückkehren, d. h. die jene ganze Zeit in der Steppe zubringen. Es wird hier ja gar nicht geleugnet, dass

---

[1]) Vgl. Lightfoot zu Luk. 2, 8 und Mark. 1, 4.

[2]) יום טוב im eigentlichen Sinne, wovon der obige talmudische Tractat handelt, waren der erste und siebente Tag des Passa, der erste und achte Tag des Hüttenfestes, das Wochenfest und der erste Tag des siebenten Monats (vgl. Surenhus., Tr. Beza p. 282).

[3]) מִדְבָּר (wovon das Adjectiv מדבריות) bezeichnet hier, wie gewöhnlich, nicht jeden Weideplatz in der Nähe einer Stadt, auf welchen man das Vieh trieb, sondern die abgelegnere Steppe, aber nicht die trockene, unfruchtbare wie Jes. 35, 1. 6, sondern die uncultivirte, stellenweis grasreiche (Joel 2, 22. 1, 19. Psalm 65, 13. 2 Mos. 3, 1), die Prairie, worauf auch der Ausdruck אפר führt.

das Vieh auch noch länger als bis im Marcheschvan auf dem Felde zubrachte, wenn gelegentlich erklärt wird, was Thiere der Steppe für die levitische Festgesetzgebung seien, nämlich Thiere, welche von der Zeit vor dem Passa bis in die Regenzeit im Marcheschvan in der Steppe übernachten, oder die gesammte Zeit, in welche die Festtage, an welchen sie nicht geschlachtet werden sollen, fielen. Sie sollen an dem Festtage selber nicht geschlachtet werden, weil man an diesem überhaupt keine neue Bestimmung, da dies eine Arbeit wäre, treffen darf, und rücksichtlich ihrer die Bestimmung, während jener Zeit in der Steppe zu leben, getroffen ist. Anders ist dies bei den Thieren, die zu Hause bleiben, den ביייתות, sie können daher auch am Festtage selber geschlachtet werden. Sogar schon in den ähnlichen Worten Rabba's a. a. O., citirt bei LIGHTFOOT zu Mark. 1, 4, fehlt die Beschränkung auf die Zeit vom Passa bis Marcheschvan. Luk. 2, 8 erkläre ich: Und Hirten waren in derselben Gegend (wo Jesus geboren ward, d. h. in der Gegend von Bethlehem), welche auf dem Felde in Viehhöfen [1] (*αὐλή* Joh. 10, 1) zubrachten und über ihr Kleinvieh (*ποίμνη*) des Nachts Wache hielten. Wegen des *αὐτῶν* ist vielleicht vorauszusetzen, dass sie die Eigenthümer der von ihnen gehüteten Schafe waren, nicht bloss gemiethete Hirten (Joh. 10, 12), über welche BUXTORF, Lexic. talmud. unter צאן, zu vergleichen ist. Aus der talmudischen Stelle erfahren wir nur, dass es in Palästina theils solche Schafe

---

[1] *ἀγραυλοῦντες* ist gleich *ἐν ἀγρῷ αὐλιζόμενοι* (vgl. die von WETSTEIN citirten Stellen, Hesych.: *ἄγραυλοι οἱ ἐν ἀγροῖς διανυκτερεύοντες* und Etymol.: *ἄγραυλοι, οἱ ἐν ἀγρῷ αὐλιζόμενοι ὕπαιθροι ἔρημοι ἄξενοι ποιμένες*). *Ποίμνη* bezeichnet aber das Kleinvieh, besonders die Schafe, im Unterschied von *ἀγέλη*, wie bei den Classikern; so auch in den LXX, z. B. 1 Sam. 14, 32. 15, 9. 15. 21. 27, 9, wo es überhaupt häufig für das hebr. צאן gesetzt wird. Auch David weidete in Bethlehem einst die Schafe seines Vaters (1 Sam. 17, 15. 34). Ein solcher Viehhof für Schafe wird uns bei COLUMELLA, De re rustica (ed. SCHNEIDER) I, 6. 4 in folgender Weise beschrieben: Ceteris autem pecoribus (ausser Rindvieh) ex parte tecta loca, ex parte sub dio parietibus altis circumsepta, ut illic per hiemem, hic per aestatem sine violentia ferarum conquiescant (vgl. COLUM. a. a. O., VII, 3. 8).

gab, welche man zu Hause behielt, theils solche, welche in der besseren Jahreszeit in die ferneren Weideorte gebracht wurden. Unstreitig hatte man auch dort wie anderswo (Columella de re rustica 7, 2—4. Varro de re rust. 2, 2 und dazu SCHNEIDER) eine edlere Sorte Schafe, welche man lieber zu Hause fütterte, weil sie die Strapazen einer solchen Wanderung und das Draussenbleiben nicht gut ertrugen, wie denn auch Thiere zur Nahrung und zum Opfer zurückbleiben mussten, und Schafe, die abgehärteter waren und von gröberer Wolle, und diese werden vornämlich jene Wanderungen mitgemacht haben, um dann zu der Winterzeit in die Heimath zurückzukehren. Auch in Italien pflegten die Schafe an verschiedenen, oft sehr weit von einander entfernten Orten im Sommer und im Winter zu weiden (Varro de re rustic. 2, 1). So weideten Varro's Schafe (a. a. O. 2, 2) in den reatinischen Bergen während des Sommers, in Apulien überwinterten sie. Nach Varr. 2, 10 (oder 12) sollen die gemietheten Hirten auf den Landgütern, mögen sie Vieh in fernen Waldtriften oder bei der Villa weiden, jeder bei seiner Heerde übernachten (pernoctare). Zu besserer Benutzung des Bodens wurden die Aecker und Weideplätze (pascua) von den römischen Agrimensoren unterschieden, und es gab dem Staat angehörige Weideplätze, für welche die Hirten ihr Vieh gegen eine bestimmte Abgabe einschreiben liessen, in Italien wie in den Provinzen (MARQUARDT, Röm. Alterth. III, 2. S. 142. 200), also wahrscheinlich auch schon in Palästina, welches seit Pompejus von den Römern nach Cicero pr. Flacc. 28 verpachtet war (elocata). Zur Erläuterung der jüdischen Verhältnisse rücksichtlich der Weiden des Kleinviehs, um welche es sich bei Lukas handelt, kann Tr. Baba kamma c. 7, § 7 dienen, wo es heisst: Man zieht kein kleines Vieh im Lande Israel (damit es desto besser bewohnt werde, weil es die Saaten [1]) verdirbt), wohl aber in Syrien (im Sinne von Tr. Oheloth

[1]) Nach Varro 2, 3 pflegte in den Pachtcontract aufgenommen zu werden, dass der Pächter wegen des zu befürchtenden Schadens keine Ziege auf dem Grundstück weiden lassen solle.

c. 18, § 7) und in den Wüsten (במדברות) des Landes Israel (vgl. auch ἐν τῇ ἐρήμῳ Luk. 15, 4). Solche grasreiche Wüsten gab es gerade auch in Judäa und selbst nicht weit von Bethlehem, z. B. die Wüste von Thekoa, wo der Prophet Amos seine Heerden hatte, und noch das Onomasticon des Eusebius erwähnt Migdal-Eder (den Heerdenthurm) bei Bethlehem. Nach Hieronymus im Vorworte zum Propheten Amos war in der Wüste Thekoa noch zu seiner Zeit kein Dorf (viculus), ja nicht einmal agrestes casae, aber Alles war voll Hirten. Seit David's Zeit werden die Schafe in Bethlehem und Umgegend am wenigsten gefehlt haben. Die um den November nach Beendigung der Ernte aus den ferneren, unwirthlicher werdenden und den wilden Thieren dann mehr ausgesetzten Weideplätzen in die Viehhöfe der Heimath etwa zurückkehrenden Schafheerden, deren Junge so am besten gepflegt werden konnten, wurden hier aber im Winter ebenso auf die Weide getrieben wie im Sommer, und desshalb werden gewiss manche der S. 169. Anm. beschriebenen Viehhöfe (αὐλαί) ausserhalb Bethlehem angelegt sein. Nach Varro 2, 2. Columell. 7, 3. Pallad. 12, 13 wurden die Schafe im Winter wie im Sommer, nur zu etwas späterer Tageszeit, ausgetrieben. Was in Italien und anderswo [1]) geschah, wird im südlichen Klima von Palästina, zumal nirgends das Gegentheil gesagt wird, um so eher geschehen sein, als das Weiden des Viehes im Freien im Sommer wie im Winter bei den Juden von den Patriarchen her und bei den benachbarten Arabern stets Sitte gewesen ist, und die Kirchenväter, die doch auch in jenen Gegenden lebten, an diesem Umstande bei der Bestimmung des Weih-

[1]) So in Sicilien, Parthenius Eroticon 29: *βουκολῶν κατὰ τὴν Αἴτνην χειμῶνός τε καὶ θέρους ἠγραύλει.* Vgl. noch Bochart, Hierozoicon I, S. 439 ff. und über die arabischen Beduinen, welche sich namentlich dadurch unterscheiden, dass sie, wie einst die Patriarchen, keine feste Heimath haben, auch Niebuhr, Reisebeschr., S. 379 ff. Strabo 16, p. 747: *οἱ σκηνῖται Ἄραβες, λῃστρικοί τινες καὶ ποιμενικοί, μεθιστάμενοι ῥᾳδίως εἰς ἄλλους τόπους, ὅταν ἐπιλείπωσιν αἱ νομαὶ καὶ αἱ λεηλασίαι.*

nachtsfestes nie Anstoss genommen haben. Ja, jene talmudische Stelle als zuverlässiges Zeugniss für die Zeit Jesu vorausgesetzt, würde man, ihre Worte pressend, eher sagen können, weil die im Freien weidenden Heerden sich bis November an den ferneren Weideorten befanden, so beweise ihr Dasein in der Nähe der Stadt Bethlehem, dass der Winter gekommen war. Nach dem Obigen bedarf es also nicht einmal der Annahme, dass die Heerden mit ihren Hirten damals ausnahmsweise ausserhalb der Stadt übernachteten, sei's wegen eines besonders günstigen Wetters oder des Census wegen, um in Bethlehem für die Fremden Raum zu gewinnen. Es ist aber noch zu untersuchen, ob die Hirten des Lukas geborene Juden waren und nicht Heiden von Geburt, wie WETSTEIN für möglich hält, welcher dann Luk. 2, 14 und 2, 31. 32 zur Unterstützung heranzieht. Die Hauptsache freilich ist, dass es einfache, ungebildete, von Vielen verachtete Schafhirten oder Hirten des Kleinviehs waren, welche zuerst Jesum als Messias begrüssten. Die Unbildung dieser Hirten hing mit ihrem Wüstenaufenthalt zumal in späterer Zeit zusammen, da dieser in jenen Gegenden auch sonst (Jerem. 3, 2) manche Gefahren bot und sie dem jüdischen Gottesdienste entfremdete. Nach Tr. Aboda zara c. 1, § 4 in der Gemara soll man „Heiden und Hirten des kleinen Viehs“ nicht aus der Gefahr retten, wenn sie sich darin befinden, aber auch in keine Gefahr stürzen. Aber es geht R. S. JARCHI, welchen der Pfarrer EWALD in seiner oben erwähnten Ausgabe dieses Tractats zu dieser Stelle S. 97 citirt, jedenfalls zu weit, wenn er behauptet: In späterer Zeit, d. h. zur Zeit der Hasmonäer, wurde das Auferziehen kleinen Viehes den Israeliten gänzlich verboten (!), und was man zum Opferdienste gebrauchte, das kaufte man im Auslande (!). Die Irrigkeit dieser Behauptung lässt sich schon aus den angeführten talmudischen Stellen ersehen. Wenn es Tr. Baba kamma c. 10, § 9 heisst: Man kauft keine Wolle, Milch und Böcklein von Hirten und kein Holz noch Früchte von Fruchthütern [sie möchten solche gestohlen haben], so erhellt aus dem Zusammenhang deutlich, dass die hier gemeinten Hirten, von denen man nicht kaufen soll, nicht die

Eigenthümer sind, mithin, abgesehen von der wirklichen Beobachtung dieser Satzung, daraus nicht auf die Nichtexistenz von Kleinvieh in der Hand palästinensischer Juden oder den Nichtgebrauch desselben geschlossen werden darf. Auf sittliche Gefahren des Hirtenstandes wird übrigens auch Tr. Kiddusch c. 4, § 14 hingewiesen und ein Rabbi Gorion räth hier auch den Vätern, ihre Söhne nicht Esel- oder Kameeltreiber, Barbierer, Schäfer, Hirten oder Krämer werden zu lassen, weil dies räuberische Handthierungen seien. Nach Tr. Sanhedr. c. 3, aber erst in der Gemara, sollen die Hirten nicht als Zeugen zugelassen werden. Ihr Dasein bezeugen die häufigen, augenscheinlich volksmässigen Bilder und Gleichnisse Jesu vom Hirten und seinen Schafen und der Umstand, dass um die Zeit seiner Geburt der jüdische Schäfer Athronges nach Ant. 17, 10. 7 kurze Zeit mit Erfolg sich zum König der Juden aufwerfen konnte. Die Jerem. 35, 6 ff. erwähnten Rechabim, welche nur in Zelten wohnten und Viehzucht trieben, waren in der Wüste Juda und nach 1 Chron. 2, 54 ff. in der Nähe von Bethlehem und heissen Söhne Salma's, vielleicht des Vorfahren David's (1 Chron. 2, 11. Ruth 4, 20), und Nachkommen von ihnen existiren noch zur Zeit der Zerstörung Jerusalems nach Hegesipp bei Eusebius Hist. eccl. 2, 23 (vgl. Bertheau zu 1 Chron. a. a. O.). Aus jenen Stellen des überdies späteren Talmud folgt daher nicht, dass es zur Zeit Jesu überhaupt keine jüdischen Hirten besonders von Kleinvieh mehr gab, in welchem Falle auch Luk. 2 an keine jüdischen Hirten gedacht werden könnte. Aus der Zusammenstellung namentlich der Hirten des Kleinviehs mit den Heiden und verwandten Aussprüchen folgt aber, dass sie in der späteren Zeit, ähnlich wie die Zöllner, weniger geachtet wurden, was seit der Zerstörung Jerusalems, wo diese Missachtung immer stärker hervortritt, auch damit zusammenhängen mag, dass damals nach Joseph. Bell. jud. 7, 6. 6 auf Befehl Vespasian's der Grund und Boden von ganz Judäa verkauft wurde, mithin noch in weit höherem Masse als früher Heiden als Grundbesitzer dort existirten. Nach dem Texte könnte Luk. 2, 8 zur Noth auch an Hirten, die nicht Juden von Geburt waren, gedacht werden, wie auch

nomadisirende [1]) Beduinen noch zu dem gegenwärtigen Bethlehem kommen; indess werden sie durch das πᾶς V. 10 doch ziemlich deutlich mit dem Volke (ὁ λαός), d. h. den Juden, zusammengefasst, und der Umstand, dass sie sich in jüdischem Lande aufhalten und mit der Messiashoffnung bekannt sind, scheint ebenfalls den Gedanken an jüdische Hirten näher zu legen.

Zum Schluss noch einige Worte über die von mir in meiner Chronol. Synopse S. 263 ff. aufgestellte Combination der galiläischen Reise Jesu Mark. 1, 14. Matth. 4, 12. Luk. 4, 16 mit Joh. 6, 1, nicht mit Joh. 4, 3. 43; denn dass sie jedenfalls nicht mit Joh. 1, 44. 2, 1. 12 gleichzusetzen ist, erhellt schon daraus, dass die bei ihr vorausgesetzte Gefangennahme des Täufers um die Zeit von Joh. 3, 24 noch nicht eingetreten ist. Für ihre Combination mit Joh. 4, 43 führte man früher etwa an, dass Joh. 4, 44 dem Abschnitt Mark. 6, 4 Parall. entspreche, während wir nach richtigem Verständniss des ἐμαρτύρησεν Joh. a. a. O. hier keinen Ausspruch Jesu, sondern eine Reflexion des Evangelisten vor uns haben, und dass die Erzählung Joh. 4, 46 ff. mit Matth. 8, 3 ff. Luk. 7, 1 ff. zusammenfalle, während hier augenscheinlich (vgl. auch Meyer

---

[1]) Merkwürdig ist die von Lightfoot zu Luk. 2, 7 citirte Stelle Midrasch Echa fol. 48: Dicit Arabs quidam Judaeo: natus est redempter Judaeorum. Et ille, quodnam ejus nomen? Menahem, inquit alter. Et quodnam nomen patris ejus? Ezechia. Ubinam vero illi habitant? בבירת ערבא בבית לחם יהודה. Die בירת ערבא bei Bethlehem in Juda, welche Lightfoot nicht zu deuten weiss, ist gewiss als „Burg der Araba (Steppe)“ (vgl. Gesenius im Thesaurus zu ערב, ערבה und Amos 6, 14. 2 Kön. 14, 25) gemeint, und desshalb ist auch ein ערבי der Bote für den dort geborenen Messias. Die Araba ist eigentlich die südliche Fortsetzung des Ghor von Jericho an, welche aber hier noch weiter nach Bethlehem zu ausgedehnt wird. Nach einer verwandten Vorstellung lässt Justin im Dial. c. Tryph. 78 unter Citation von Jes. 33, 16 LXX (der hebräische Text dieser Stelle entspricht eher der Burg im Midrasch) Jesum in einer Felsgrotte ausserhalb Bethlehem geboren werden (vgl. darüber Bleek zu Luk. 2, 8). Nach Jer. Schekalim 8, 8 und Jer. Kidduschin 2, 9 sind Heerden, welche zwischen Jerusalem und Migdal-Eder angetroffen werden, für Heerden von Opferthieren anzusehen.

zu Joh. a. a. O.) verschiedene Begebenheiten berichtet werden. Es bleibt also nur die Behauptung, dass sich die bei den Synoptikern bis zur Speisung der 5000 Mark. 1, 14 bis 6, 30 ff. Parall. berichteten Thatsachen sonst, d. h. zwischen dem Joh. 5, 1 erwähnten Feste, welches wir nach S. 160 mit den Meisten für das Purimfest halten, und der nach Joh. 6, 4 unmittelbar vor dem Passa fallenden Speisung der 5000 chronologisch nicht unterbringen lassen sollen, was aber schwerlich zu beweisen ist. Gegen diese Combination und für die unsrige spricht in entscheidender Weise zunächst, dass die Beendigung der Wirksamkeit des Täufers von Johannes erst um die Zeit des Purim 5, 35 (ἦν) ausgesagt wird, und er um die Zeit der Joh. 4, 1—3 erwähnten galiläischen Reise Jesu noch nicht gefangen gesetzt, sondern neben Jesus noch wirksam war. Das Präsens ποιεῖ καὶ βαπτίζει ist V. 1 bei ἢ Ἰωάννης hinzuzudenken, nicht etwa statt desselben das Imperfectum ἐποίει καὶ ἐβάπτιζεν, zumal die Worte selber auf das Vorhergehende zurückweisen, wo ebenfalls des Täufers abnehmende Wirksamkeit neben derjenigen Christi 3, 26. 30, nicht ihr Ende ausgesagt ist. Wenn der Evangelist Johannes ferner bis Kap. 6 bloss die galiläischen Zeichen 1, 11. 4, 54 (vgl. dagegen 2, 23. 3, 2. 4, 45) gezählt hat, so will er dadurch gemäss der Absicht seines Evangeliums, zu zeigen, dass namentlich auch Judäa und Jerusalem von Christus, wie man nach Joh. 7, 3. 4 erwartete, bei Offenbarung seiner messianischen Herrlichkeit hinreichend berücksichtigt wurden, unstreitig hervorheben, dass er in Galiläa bis dahin, wo er, in Jerusalem nach 5, 16. 7, 1. 19 von den jüdischen Obersten mit dem Tode bedroht, letzteres meiden musste, ausnahmsweise die zwei genannten Wunder vollbracht hat. Auch setzt bereits Luk. 4, 23 ein in Kapernaum vollbrachtes Wunder, welches eben Joh. 4, 46 ff. berichtet wird, voraus. Wir sehen also aus Joh. 6, 1 ff., dass Jesus, am Purimfeste 29 n. Chr. in Jerusalem von den jüdischen Obersten verfolgt, als nach 5, 35 die öffentliche Wirksamkeit des Täufers aufgehört hatte, etwas länger als ein Jahr vor seinem Kreuzestode seine auch bei den Synoptikern beschriebene mehr

als halbjährige eingreifende galiläische Wirksamkeit begann, welche der vierte Evangelist seinem Zwecke gemäss aber nicht ausführlicher beschreibt, und siehe da, erst von Joh. 6, 1 an, aber von da an auch fortgehend bis zum Ende des vierten Evangeliums, finden sich bei allen drei Synoptikern oder wenigstens bei einem derselben, zumal bei Darstellung der Thatsachen, weniger in den Reden, stricte Parallelen, wohin gleich die Speisung der 5000 Joh. 6, 3 ff. und der Sturm auf dem galiläischen See, wie auch die erste Erwähnung der zwölf Apostel um jene Zeit Joh. 6, 67, deren Erwählung nach den Synoptikern in jenen galiläischen Abschnitt fiel, zu rechnen ist (vgl. hierüber auch meinen Artikel „Neutestamentliche Zeitrechnung" in HERZOG's Realencyklop. XXI, S. 549 ff.). Ferner ist in dem galiläischen Abschnitt der Synoptiker nach der Gefangennahme des Täufers Mark. 1, 14 ff. Parall. die jerusalemische Reise Jesu zum Purim Joh. 5, 1 nirgends angezeigt. Endlich lässt sich das synoptische Material dieses galiläischen Abschnittes bis zur Speisung der 5000 Mark. 1, 14 bis 6, 30 Parall. in einem Zeitraume von fast einem Monate, welcher dadurch umfasst wird, ungefähr vom Purim bis zum Passa, recht wohl unterbringen. Dieser durch Thaten und Reden des Herrn nach seiner Leidenswoche am meisten ausgezeichnete Zeitabschnitt ist bei den Synoptikern verhältnissmässig noch nicht so ausführlich wie die letztere beschrieben. Er umfasst z. B. bei Matthäus, welcher hier bekanntlich viele Reden mittheilt, etwa 10 Kapitel (Matth. 4, 12 bis 14, 14) für beinahe 4 Wochen, während derselbe Evangelist die eine Woche des Leidens Christi von Matth. 21 an in etwa 7 Kapiteln behandelt. Dass der Evangelist Johannes 6, 1 ff. einen den Lesern bekannten Aufenthalt Jesu in dem am westlichen Ufer des See's gelegenen Galiläa voraussetzt, erhellt aus dem *πέραν* V. 1 wie aus V. 17 u. 23. Ueber die Succession der Begebenheiten des genannten synoptischen Abschnitts im Einzelnen lässt sich streiten, da die synoptischen Evangelien bekanntlich gerade hier in ihrer Anordnung am meisten abweichen und nicht streng chronologisch geschrieben sein können. Indess der *σάββατον δευτερόπρωτον* Luk. 6, 1, an welchem die Aehren

gerauft werden, kann der Natur der Sache nach nur kurze Zeit vor der nach Joh. 6, 4 unmittelbar vor dem Passa fallenden Speisung der 5000 gesetzt werden. Es ist darunter der erste Sabbat im Nisan zu verstehen, welcher im Jahre 29 n. Chr. auf den 6. Nisan gefallen ist. In der That verliefen aber vom Purim oder 14. Veadar 29 n. Chr., welcher dem 19. März, einem Sonnabend (Joh. 5, 9), entsprach, bis zum 6. Nisan nur noch 2 Sabbate, welche Luk. 4, 16 u. 31 erwähnt werden, so dass unsere Combination auch auf diesem Wege bestätigt wird. Ueber die Anordnung des synoptischen Abschnittes im Einzelnen, auf welche wir bald bei einer anderen Gelegenheit zurückzukommen hoffen, vergleiche auch noch das folgende Kapitel.

VIII.

Die chronologisch-historischen Bestimmungen des Auftritts des Täufers Luk. 3, 1 u. 2.

Es sind hier besonders drei Bestimmungen, über welche bis in die neuere Zeit gestritten wird; das funfzehnte Regierungsjahr des Kaisers Tiberius, und die Angaben, dass damals ein Lysanias Tetrarch von Abilene, und dass Annas neben Kaiphas Oberpriester war.

1. Das funfzehnte Regierungsjahr des Tiberius.

Für die Chronologie besonders wichtig ist das Datum des 15. Regierungsjahres des Tiberius. Dasselbe wird ent-

weder [1]) vom 15. Jahre seiner Alleinherrschaft (vom 19. August 14 n. Chr. an) oder [2]) vom 15. Jahre seiner einige Zeit vorher beginnenden Mitherrschaft mit Augustus verstanden, welche von Vellejus Paterculus 2, 121. Sueton. Tib. 21. Tacit. Ann. 1, 3 (collega imperii) erwähnt wird. Auf die Mitregentschaft des Tiberius weisen nach S. 58 ff. auch die Worte des Monum. Ancyr. über den Census von 767, welche nach der Herstellung von MOMMSEN a. a. O. S. 24 lauten: Tertium consulari cum imperio lustrum conlega Tib. Caesare filio meo feci, zumal ihm auch nach Sueton. Tib. 21 die Befugniss zu dieser Censur gleichzeitig mit dem Oberproconsulat über die Provinzen decretirt wurde, ferner nach S. 62 ff. auch Plin. Hist. nat. 14, 22. Suet. Tib. 42 (vgl. Tac. Ann. 6, 11), wo derselbe schon im Jahre 765 u. c., zwei Jahre vor dem Tode des Augustus, princeps genannt wird. Bevor wir aber die Frage untersuchen, ob Luk. 3, 1 die Alleinherrschaft oder die Mitherrschaft des Tiberius gemeint sei, wollen wir noch die Zeit [3]) der letzteren, über welche gestritten wird, näher feststellen. Nach Vellejus [4]) Paterculus a. a. O., dem mit-

[1]) So in neuerer Zeit ANGER, WINER, MEYER, BLEEK und viele Andere, auch ich früher in meiner Chronol. Synopse, S. 172 ff.

[2]) So USHER, CLERICUS, LARDNER, PAULUS, KRAFFT, LICHTENSTEIN und Andere, auch ich in dem Artikel „Neutestamentliche Zeitrechnung“ in HERZOG's Realencyklop., Bd. XXI, S. 547 ff.

[3]) Vgl. ANGER, Zur Chronologie des Lehramtes Christi. Erste Abth.: Die chronologischen Data bei Luk. 3, 1 S. 17 ff. Besonders gelungen ist hier die erneuerte Feststellung des Todesjahres des Augustus 14 n. Chr. gegen SEYFFAHRT's Hypothesen. Ueberhaupt liefert ANGER eine gründliche Untersuchung, welche überall den seines Gegenstandes völlig kundigen, umsichtigen Gelehrten zeigt, wenn wir auch mit seinen Resultaten nicht überall übereinstimmen können. Wie ganz anders steht es mit der Behandlung desselben Gegenstandes z. B. bei KEIM, Gesch. Jesu von Nazara, S. 615 ff.!

[4]) Es heisst hier von Tiberius: Qui concussis hostium (Germanorum) viribus classicis peditumque expeditionibus, cum res Galliarum maximae molis accensasque plebis Viennensium dissensiones coercitione magis quam poena mollisset et senatus populusque Romanus, postulante patre ejus, ut aequum ei jus in omnibus provinciis exercitibusque esset, quam erat ipsi, decreto amplexus esset (etenim absurdum erat non esse sub illo,

handelnden Zeitgenossen, welcher in diesem Punkte daher vor Allen zu hören ist, ging der Beschluss der Mitherrschaft des Tiberius seinem aufgeschobenen Triumphe über die Pannonier, welcher nach den Fasti des Zeitgenossen Verrius am 16. Januar 765 u. c. Statt hatte, vorher, während es nach Sueton. Tib. 21 den Anschein hat, als ob der Suet. Tib. 20 bereits erwähnte Triumph des Tiberius jenem Senatsbeschlusse vorangegangen ist, was indess sogar bei Suetonius auch nur auf seiner chronologisch missverständlichen synchronistischen Darstellungsweise beruhen könnte; jedenfalls ist aber Sueton [1]) auch sonst hier nicht genau. Es hat daher jener die Mitherrschaft des Tiberius betreffende Senatsbeschluss vor dem 16. Januar 12 n. Chr. stattgefunden, nicht erst, wie auch Hoeck, Röm. Geschichte II, 112 ff. annimmt, im Jahre 13 n. Chr. Anger setzt ihn bereits vor den Herbst des Jahres 11 n. Chr. Aus Dio 56, 25 wissen wir nämlich, dass Tiberius nach der Feier des Geburtstages des August (23. Septbr.) die Rückkehr antrat. Da nun der Senatsbeschluss nach Vellejus vor seiner Rückkehr aus Deutschland gefasst sei, so sei

---

quae ab illo vindicabantur, et qui ad opem ferendam primus erat, ad vindicandum honorem non judicari parem), in urbem reversus jam primum debitum, sed continuatione bellorum dilatum ex Pannoniis Dalmatisque egit triumphum.

1) Suetonius hat nämlich die Einweihung des Tempels der Concordia Tib. 20 am Schluss in die Zeit des Triumphs über die Pannonier 16. Jan. 765 u. c. gesetzt, während sie nach den Fasti Verrii bereits am 16. Januar 763 u. c., also 2 Jahre vorher, Statt hatte und Tib. 17 am Schluss hätte erwähnt werden sollen. Dieses Versehen hat auch Anger a. a. O. S. 18. Anm. 42 hervorgehoben, welcher aber hier mit Unrecht behauptet, dass Dio 56, 25 die Einweihung des Concordientempels statt 763 irrig 764 u. c. gesetzt habe, vgl. dagegen auch Marquardt, Röm. Alterth. IV, S. 445. Bei den Worten Tib. 21: Ac non multo post (d. h. nicht lange nachher, als er, nach Rom zurückgekehrt, triumphirte), lege per consules lata, ut provincias cum Augusto communiter administraret simulque censum ageret, condito lustro, in Illyricum profectus est, bezieht sich übrigens das lege per consules lata, ut . . . . censum ageret, nicht auf die durch multo post ausgedrückte Zeit, sondern bezeichnet die Voraussetzung des condito lustro und ist jenem Triumphe etwa gleichzeitig zu denken.

derselbe vor den 23. September 11 n. Chr. zu setzen. Allein gesetzt auch, dass das reversus in urbem zu seiner zeitlichen Voraussetzung den Satz mit cum hat und dieser dem Participialsatz subordinirt ist, so ging ihm, was Anger ganz übersehen hat, wie aus dem cum res Galliarum . . . mollisset hervorgeht, noch ein Aufenthalt des Tiberius in Gallien voran, und ist das reversus in urbem nicht mit dem Zeitpunkt, wo er Deutschland verliess, gleichzusetzen. Seine Mitregentschaft angetreten hat Tiberius vielleicht am 1. Januar 12 n. Chr., wie wir aus Dio 56, 26 schliessen, wo erzählt wird, dass Augustus den Germanicus, welcher an diesem Tage sein Consulat antrat, dem Senat und den Senat dem Tiberius empfohlen habe (vgl. S. 63 ff.), wodurch dieser augenscheinlich über den damaligen Consul Germanicus, welcher später nach Ovid Trist. 4, 2. 28 beim Triumphe des Tiberius als proximus duci aufzieht, und über den gesammten Senat hinaufgerückt wird und als Theilhaber des principatus des Augustus oder als princeps erscheint, wie er nach S. 178 um jene Zeit auch wirklich genannt ist. Dass er bei seinem Triumph am 16. Januar d. J. bereits Mitregent war, lässt sich, abgesehen von Vellejus, auch wohl aus dem Factum des Triumphs [1]) erschliessen, da derselbe um jene Zeit von Augustus

---

[1]) Vellejus, welcher Zeitgenosse des Tiberius ist und als Augenzeuge hierüber überhaupt am genauesten berichtet, legt demselben Hist. 2, 122 im Ganzen drei Triumphe bei, von denen die beiden ersten nach 2, 96. 97 u. 99 (vgl. Dio 54, 31 u. 34. 55, 2) noch vor seine Adoption fielen und nach Suet. Tib. 9 Ovationen, aber in eigenthümlicher Form, namentlich auch mittelst eines Wagens, waren. Dagegen feierte er 12 n. Chr. einen eigentlichen Triumph, da er bereits gegen die Pannonier und Dalmatier den Krieg als imperator suis auspiciis geführt hatte, während seinen Legaten die ornamenta triumphalia zuerkannt wurden, Suet. Tib. 20 (vgl. 17). Vellej. 2, 121. 115. 116. Wie wenig Augustus im Allgemeinen selbst noch im Jahre 10 n. Chr., wie früher (Dio 54, 31), die vom Senate dem Tiberius zugedachten Ehren für diesen anzunehmen geneigt war, sieht man aus Suet. Tib. 17. Der Letztere war klug genug (vergleiche das frühere Verfahren des Agrippa Dio 54, 24), auf den eigentlichen Triumph selbst noch zu verzichten und sich mit einer Art Ovation, auf welche das bei dieser übliche praetextatus bei Sueton führt, vor der

an Private nicht mehr ertheilt zu werden pflegte. Jedenfalls wird also das 1. Jahr der Mitregentschaft des Tiberius dem Jahre 12 n. Chr. gleichzusetzen sein. Das 15. Jahr der Mitherrschaft des Tiberius entspricht daher etwa dem Jahre 26 n. Chr., während das 15. Jahr seiner Alleinherrschaft. vom 19. August 28 bis dahin 29 n. Chr. reichen würde.

Es lässt sich nun leicht zeigen, dass, wenn man Luk. 3, 1 an Jahre der Alleinherrschaft des Tiberius denkt und hier den ersten Auftritt des Täufers bezeichnet meint, ein Widerspruch mit der sonstigen Chronologie der Evangelien entstehen würde. Der Täufer würde nämlich dann frühestens gegen den Herbst 28 n. Chr. haben auftreten können; nun aber fällt das Passa Joh. 2, 13. 20, an welchem Jesus längere Zeit nach seiner Taufe durch Johannes in Jerusalem weilte, nach S. 156 ff. bereits in das Jahr 28, hat also früher stattgefunden. Jesus ist ferner, wie wir a. a. O. ausführlicher zeigten, im Jahre 30 gekreuzigt; nun aber hat er wegen der Joh. 2, 13. 6, 4. 12, 1 erwähnten drei Passafeste mindestens zwei Jahre und einige Zeit darüber gewirkt, was uns über den Herbst des Jahres 28 zurückführt. Auch nach den 30 Jahren Luk. 3, 23 muss Jesus nach S. 164 ff. etwa im Sommer 27 getauft sein. Dass die Gefangennahme des Täufers Matth. 4, 12. Mark. 1, 14. Luk. 3, 20. Joh. 5, 35 (vgl. 3, 24. 4, 1) auch in Ueber-

Hand zu begnügen. Ueber den Unterschied zwischen Triumph und Ovation und das allmälige Aufhören der früheren Triumphe zur Kaiserzeit von Seiten der übrigen Staatsbürger und ihre Gründe vgl. Marquardt, Röm. Alterth. III, 2. S. 446 ff.; den Art. „Triumph" in Pauly's Realencyklop. und Mommsen, Res gest. D. August. p. 87. Auch als Alleinherrscher hat Tiberius die ihn als Triumphator darstellende Münze, deren uns erhaltenes ältestes Exemplar aus dem Jahre 13 n. Chr. stammt, wiederholentlich schlagen lassen (vgl. Eckhel, Doctr. numm. VI, 2. p. 186 sqq.). In der poetischen Beschreibung dieses Triumphs Ovid. Trist. 4, 2, welche zwar vor demselben, aber nachdem derselbe bereits beschlossen war, geschrieben ist, wird Tiberius mit Augustus bereits als Cäsar zusammengefasst, V. 1 Caesares, V. 8 uterque Caesar. Vgl. die imperatores Caesares Vespasiani pater filiusque censores Plin. Hist. nat. 7, 49 und Tacit. Hist. 2, 8: Caesarem et Augustum et omnia principatus vocabula cumulare (vgl. S, 61 Anm.).

einstimmung mit den Andeutungen des jüdischen Geschichtschreibers Josephus etwas vor Purim 29 n. Chr. zu setzen ist, haben wir S. 4 ff. gesehen. Ich halte es übrigens jetzt für wahrscheinlich, dass das Aehrenraufen, wie bei Matthäus 12, 1, erst nach der Frage des Täufers aus dem Gefängniss Statt hatte, so dass bis zu dessen Tode noch einige Zeit verstrichen ist, und Markus und Lukas die betreffenden Abschnitte Mark. 2, 23 bis 3, 6. Luk. 6, 1—11 voraufschicken, um die bei ihnen vorangehende Rede Jesu, dass der neue Wein in neue Schläuche zu thun sei, durch Verhalten und Worte Jesu in Betreff des jüdischen Sabbats zu veranschaulichen. Wenn Ebrard in seiner soeben erschienenen, in anderer Beziehung schätzenswerthen dritten Auflage seiner Wissenschaftl. Kritik der evang. Geschichte, S. 240. Anm. 3, wie ich hier nachträglich bemerke, die Mark. 6, 21. Matth. 14, 6 erwähnten *γενέσια* des Antipas nicht mehr mit mir von seinem Regierungsantritt, welcher kurz vor Passa 4 v. Chr. fiel, sondern von seinem Geburtstage, dessen Datum wir nicht wissen, verstehen will und hierfür den Grund anführt, dass jener nicht verstanden werden könne, weil er nicht vor dem April Statt gefunden habe, während Johannes schon vor dem 29. März enthauptet sei, da das Osterfest im Jahre 32 n. Chr. auf den 29. März gefallen sei, so hat er übersehen einerseits, dass im Jahre 32 nach Wurm in meiner Chronol. Synopse S. 446 vielmehr schon der astronomische Neumond des Nisan auf den 29. März, der 15. Nisan aber auf den 14. April gefallen ist, und andererseits, dass es ganz in der Ordnung ist, wenn der 15. Nisan 4 v. Chr., vor welchem Herodes der Grosse gestorben ist, auf den julianischen Kalender zurückgeführt, wodurch wir allein wissen, dass jener nach dem Anfang des April gestorben ist, ein anderes julianisches Datum ergiebt, als der betreffende Tag des Nisan in einem andern Jahre, während das zu reducirende jüdische Datum des Regierungsantritts des Antipas natürlich stets derselbe Tag im Nisan geblieben ist. Abgesehen von der Chronologie stimmt für unsere Ansicht auch der Umstand, dass bereits Herodes, der Vater des Antipas, nach Joseph. Ant. 12, 4. 7, wie schon

frühere jüdische Könige (Hos. 7, 5 vgl. Psalm 2, 7) ihren Regierungsantritt feierten, sowie auch der Sprachgebrauch, nach welchem der Geburtstag *γενέθλια*, nicht *γενέσια* zu heissen pflegte. Ausnahmsweise findet sich die Umschreibung *ἡμέρα γενέσεως* oder *γενέσιος* LXX 1 Mos. 40, 20 und Joseph. Ant. 12, 4. 7 (vgl. aber § 9 *ἡ γενέθλιος*) in einem nicht missverständlichen Zusammenhange und nur von dem Geburtsfeste eines ausländischen ägyptischen Königs oder Prinzen, wo vielleicht auf die Göttlichkeit der Person hingewiesen wird, wie bei den *γενέσια* des noch lebenden Cäsar bei Dio 47, 18. Dass der Ausdruck (יום גנסיא) gerade bei den Juden für das Fest des Regierungsantritts, nicht der Geburt, gebraucht ward, erhellt auch aus Aboda zara 1, 3, wo er neben dem Geburtstag und Todestag erwähnt ist, und aus der Gemara fol. 10, 1: Quid sunt *γενέσια*? Respondit R. Judas: per hunc intelligi diem, quo constituunt seu creant regem (vgl. WETSTEIN zu Matth. 14, 6 und meine Chronol. Synopse S. 293 ff.). Auch der *σάββατον δευτερόπρωτον* Luk. 6, 1 bestätigt unsere Rechnung, was wir hier noch besonders erwähnen, weil das schwierige *δευτερόπρωτον* in neuerer Zeit von Mehreren mit Unrecht [1]) als unächt getilgt wird. Unter dem zweitersten

[1]) Es fehlt nur in BL Sin. einzelnen Minuskeln und manchen Versionen, welche es, theils weil sie es nicht verstanden, theils aus gleichmacherischem Interesse mit Rücksicht auf die synoptischen Parallelen wegliessen, während die griechischen Commentatoren und Väter es haben und erklären (vgl. TISCHENDORF, Nov. Test. ed. 7 zu Luk. 6, 1), und sich überhaupt schwer sagen lässt, wie dasselbe in den Text hineingekommen sein sollte, zumal der letztere ohne jenen Ausdruck nicht den mindesten Anstoss gewährte. Zu unserer obigen Fassung des *δευτερόπρ.*, bei welcher die „ersten Sabbate“, welche in dem siebenjährigen, mit einem Sabbatsjahre schliessenden Cyklus vorkommen, gezählt werden (vgl. den Ausdruck *δευτεροδεκάτη* Hieronym. in Ezech. 45, d. h. der zweite zehnte Theil oder zweite Zehnten, und dazu *ἡ τρίτη δεκάτη* Tob. 1, 7). Die „ersten Sabbate“ sind ebenso gezählt bei der den lexikalischen Sinn gut glossirenden Variante *δευτέρῳ πρώτῳ* RΓ al. und in der lateinischen Uebersetzung des Hieronym. secundo primo und Cod. Vercell. der Itala. Der Ausdruck *δευτερόπρωτος* findet sich ebenfalls, aber gewiss nicht auf Anlass unserer Stelle, weil jedenfalls auch in anderem Sinne, Eustath. vit. Eutych. nr. 95: *μέχρις ἑβδόμης ὥρας τῆς δευτεροπρώτης κυριακῆς,*

Sabbat nämlich, welcher wegen der beinahe reifen Aehren nach allgemeiner Annahme um die Zeit des Passa, näher aber nach der Gefangennahme des Täufers (Luk. 3, 20 vgl. Mark. 1, 14) und kurz vor dem darauf folgenden Passa (Luk. 9, 10—17 vgl. Joh. 6, 1—15) zu setzen ist, ist der hochheilige erste Sabbat (*σάββατον πρῶτον*) des zweiten Jahres des mit dem Herbst 27 n. Chr. anhebenden Jahrsiebends zu verstehen, d. h. der 6. Nisan oder 9. April des Jahres 29 n. Chr., wozu noch weiter stimmt, dass in diesem Jahre auch der folgende Tag, nämlich der 7. Nisan als Schlusstag des Neujahrfestes,

---

d. h. des ersten Sonntags nach dem Ostersonntag, welcher letztere, wie Constit. apost. 19, 6. 20, 2 (*ἡ πρώτη κυριακή*), als der erste Sonntag des Kirchenjahres gedacht ist, also der darauf folgende Sonntag als der zweiterste (vgl. *δευτερέσχατος*). Auch der Ausdruck *δευτερότριτος* kommt vor (vgl. den Thesaur. von H. STEPHAN). In jedem siebenjährigen Cyclus gab es 7 erste Sabbate (vgl. oben *τὸ πρῶτον σάββατον* im *κήρυγμα Πέτρου*) oder erste hochheilige Sabbate im Nisan, mit welchem Monate das neue Festjahr begann; mithin ist von diesen sieben ersten Sabbaten der zweiterste der erste Sabbat des zweiten Jahres eines solchen siebenjährigen Cyclus. Ein Leser, welcher wusste, was ein erster Sabbat war, wusste auch, was ein zweiterster Sabbat war, zumal der Sabbatjahrcyclus bei den Juden jener Zeit so üblich war, dass er selbst in dem römisch-jüdischen Staatsvertrag des Julius Cäsar nach S. 77, wie in dem gewöhnlichen Gerichtsverfahren und den Verpachtungen nach Sanhedr. c. 5, § 1 und Baba mezia c. 9, § 10 als kalendarische Norm zu Grunde gelegt ist. Der Zusatz *δευτερόπρωτον* ist für den Zusammenhang nicht ohne Bedeutung, es handelte sich dort nicht um einen gewöhnlichen, sondern um den hochheiligen ersten Sabbat im Jahre, was von Lukas um so natürlicher hervorgehoben wurde, da ein solches Aehrenraufen den Juden an sich selber nicht verboten war. Nehmen wir an, wofür manche Spuren sprechen, dass die Jahre in dem Sabbatjahrcyclus sich in der jüdischen Meinung an Heiligkeit ähnlich unterschieden wie die Tage in der Woche, und bedenken, dass der zweite wie auch fünfte Wochentag durch Synagogenversammlungen und sonst (Luk. 18, 12) namentlich auch auf Seiten der Pharisäer ausgezeichnet wurden (vgl. WINER, Bibl. Realwörterb., die Artikel „Synagoge“ und „Fasten“), so würde überdies ein zweiterster Sabbat, zumal den an unserer Stelle redenden Pharisäern, von noch höherer Heiligkeit gewesen sein als ein erster. Sonst und namentlich zu der obigen Berechnung vgl. noch meine Chronol. Synopse S. 225 ff. und „Neutest. Zeitrechnung“ in HERZOG's Realencyklopädie Bd. XXI, S. 548.

wie Luk. 6, 6, mit Matth. 12, 9. Mark. 3, 1 verglichen, fordert, ein Sabbat war und durch eine Synagogenversammlung ausgezeichnet wurde. Die Annahme, dass es ausser dem ersten Sabbat im Nisan auch einen ersten Sabbat im Tischri gegeben habe und jener mit Rücksicht auf diesen zweiterster genannt werde, streitet nicht nur gegen die Stelle aus dem *κήρυγμα Πέτρου* bei Clemens Al. Strom. VI, 5. p. 760, welches von einem *πρῶτον* [1]) *σάββατον* schlechthin redet, sondern setzt auch den Anfang des jüdischen Jahres in den Tischri, während dieser wenigstens für die Feste nach 2 Mos. 12, 2. Joseph. Ant. 1, 3. 3. 3, 10. 5. Tr. Rosch haschana c. 1. § 1 ohne Zweifel in den Nisan fiel. Wie der erste Sabbat im ersten Monate des Kirchenjahres der erste Sabbat schlechthin, so heisst das in diesen Monat fallende Passa im Buch der Jubiläen (in Ewald's Jahrb. Bd. 3) c. 49 das erste Fest schlechthin. Die Kirchenväter Chrysostomus, Theophylakt und Andere gehen eben von dieser Observation zweier nach dem Texte unmittelbar auf einander folgender Sabbate aus, um darauf eine freilich unrichtige Auslegung des Ausdrucks *σάββατον δευτερόπρωτον* zu gründen. — Solche und ähnliche Widersprüche, welche entstehen, wenn man Luk. 3, 1 den Antritt des Täufers nach Jahren der Alleinherrschaft des Tiberius bestimmt werden lässt, habe ich in meiner Chronol. Synopse

---

1) Der erste Sabbat war ursprünglich höchst wahrscheinlich mit dem שבת הגדול, dem grossen Sabbat, einerlei, welcher ebenfalls vor Passa fällt, aber nach den spätern Juden des Talmud erst in die zweite Woche des Nisan. Da Letztere nämlich ihr Neujahr auf den 1. Tischri setzten, so musste die hochheilige Bedeutung des ersten Sabbats im Nisan als des ersten Sabbats im neuen Festjahre nothwendig wegfallen. Gleichwohl ward ein Sabbat als Vorbereitung auf das Passa noch beibehalten, dieser aber nun unmittelbar vor das Passafest gelegt. Im Jahre des Auszugs der Israeliten aus Aegypten sollte der 10. Nisan, welcher damals auf den Sonnabend gefallen sei, jener hochheilige Sabbat gewesen sein, gleichsam entsprechend dem 10. Tischri (vgl. das in Cremona gedruckte Machsor fol. 60 ff., wo auf Babyl. Schabbat c. 9, fol. 87 b verwiesen wird; Buxtorf, Synagog. Jud. p. 285). Bei den Karäern fiel im Jahre 1642 der Sabbat Haggadol auf den 12. Nisan nach Neubauer, Geschichte des Karäerthums (1866), S. 47.

a. a. O. durch die Annahme gehoben, dass durch die Luk. 3, 1 angegebenen chronologischen Bestimmungen nicht der Antritt, sondern die Zeit kurz vor der Luk. 3, 20 berichteten Gefangenschaft des Täufers, welche etwa 1 1/2 Jahre nach seinem Antritt fiel, bezeichnet werde. Denn damals lagen die Hauptdata noch nicht vor, aus denen sich die Rechnung nach Jahren der Mitregentschaft des Tiberius erhärten lässt, welche ich übrigens bereits in dem S. 178. Anm. 2 citirten Artikel vorgezogen habe. Die letztere Datirung, welche ich hier noch genauer und mit theilweis neuem Beweismaterial begründen will, führt zu dem gleichen chronologischen Resultat wie meine frühere Annahme, dass der Täufer etwa im Herbst 26 n. Chr. beim Beginn des damaligen Sabbatjahres aufgetreten ist, da das 15. Jahr der Mitregentschaft des Tiberius, wie wir sahen, dem Jahre 26 entspricht, und lässt dabei die exegetisch näher liegende Fassung von Luk. 3, 1 ff. zu, nach welcher hier an den ersten Auftritt des Täufers zu denken ist. Dass der Täufer frühestens etwa im Jahre 26 aufgetreten ist, ergiebt sich auch daraus, dass Pontius Pilatus, welcher nach Lukas damals in Judäa Procurator war, dies Amt nach Josephus [1])

---

[1]) Pilatus wurde nach Ant. 18, 4. 2 von dem syrischen Statthalter Vitellius noch vor dem Passa 36, wo er Jerusalem besuchte und bei dieser Gelegenheit den Hohenpriester Kaiphas (a. a. O. § 3) seines Amtes enthob, entsetzt, mit dem Befehl, sich vor dem Kaiser in Rom wegen seines Verhaltens zu verantworten, nachdem er 10 Jahre in Judäa verweilt hatte. Vitellius war nach Tac. Ann. 6, 32 im Jahre 35 Statthalter geworden und hatte den Sommer über gegen die Parther nach Tac. Ann. 6, 38 Krieg geführt, also konnte auch aus diesem Grunde Pilatus von ihm frühestens Herbst 35 entsetzt werden. Der Vorgänger des Pilatus, Valerius Gratus, ward nach Ant. 18, 2. 2 nach dem Tode des Augustus von Tiberius, also frühestens nach dem 19. August 14, zum Procurator ernannt und blieb es 11 Jahre. Irrig erklärt man gewöhnlich, und selbst Winer, Bibl. Realwörterb. unter „Pilatus“, die über diesen handelnden Worte Ant. 18, 2. 2: Πρὶν δὲ ἢ τῇ Ῥώμῃ προσχεῖν αὐτόν, φθάνει Τιβέριος μεταστάς, „bevor er aber in Rom landete (statt „sich vertheidigte“), war Tiberius gestorben“, und geräth in die chronologische Schwierigkeit, wie Pilatus länger als ein Jahr bis Rom unterwegs sein konnte. Allein προσχεῖν kann nicht landen, appellere, wie die gewöhnliche lateinische Uebersetzung des Josephus hat, bedeuten;

etwa im Jahre 26, frühestens gegen den Herbst 25, erhalten hat. Der Auftritt des Täufers erst im Herbste, nicht schon im Sommer, wird endlich noch dadurch wahrscheinlich, dass die Thalebene des Jordan (ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου), in welcher er nach Mark. 1, 5 Parall. damals taufte, wegen ihrer tiefen Lage im Sommer viel zu heiss war, als dass sich dort viel Volk um ihn hätte sammeln sollen.

Es fragt sich aber, ob die Deutung des 15. Regierungsjahres des Tiberius von Jahren seiner Mitherrschaft auch exegetisch zulässig ist. Diejenigen, welche dies leugnen, berufen sich darauf, dass sonst nur Jahre der Alleinherrschaft des Tiberius vorkommen sollen. Diese Behauptung ist aber nicht richtig. Bekanntlich bestimmten die Römer im Beginne der Kaiserzeit die Zeit nach den jährlichen Consuln und bei längeren Zeiträumen nach Jahren der Stadt; wie hätte sich da schon bis zur Abfassung des dritten Evangeliums in Rom allgemeiner die Sitte bilden können, nach Jahren der Alleinherrschaft der Kaiser zu datiren! Selbst noch Tacitus im Anfang des zweiten Jahrhunderts gebraucht nur die Datirung nach den Consuln. Die letztere ward noch lange Zeit fortgeführt, und erst allmälig die Summe der Jahre der Cäsaren etwa bei ihrem Tode daneben angegeben, wie z. B. in den Biographieen der Kaiser von Sueton. Namentlich im Anfang der Kaiserzeit scheute man sich, gewisse republikanische Formen aufzugeben, zu denen auch die herkömmliche consularische Zeitrechnung gehört. Für die zeitgenössische Datirung bilden eine wichtige urkundliche Quelle die Münzen. Die für Rom geschlagenen Münzen der Kaiser zählen von Augustus an nicht nach Jahren ihrer Alleinherrschaft, sondern geben etwa ihr Consulat an, zumal wenn sie ein solches gerade hatten, oder wie oft sie Imperatoren waren und besonders, wie oft sie die tribun. potest. besassen, von welcher letzteren Sitte im ersten Jahr-

---

zu dem localen Dativ der Städtenamen (τῇ Ῥώμῃ) vgl. Krüger, Griech. Gramm. § 46, 1. Anm. 3 u. 4. Dass aber gerade Tiberius die Angeklagten auch sonst, abgesehen noch von dem römischen Rechtsgange, sehr lange auf das Verhör warten liess, ist hinreichend bekannt (vgl. S. 14 ff.).

hundert erst Vespasian eine Ausnahme macht, sofern er als Soldaten-, nicht als Volkskaiser (vgl. seine lex regia) bei der tribun. potest. keine Zahl erwähnt und dagegen die Stellung des imperator hervorhebt. Vespasian und die Kaiser Galba, Otho und Vitellius vor ihm waren die ersten, welche dem Heer, nicht der Wahl des römischen Senats und der Zugehörigkeit zum Hause der Cäsaren die Herrschaft verdankten oder, wie Dio 66, 17 sagt, heimlich in diese einschlichen. Die Datirung nach Jahren der Herrscher war dagegen längst im Oriente, dem Lande der Könige, üblich, und namentlich auch in Judäa, wo die Münzen neben Jahren der Herode auch die Jahre der römischen Kaiser bieten, ausserdem früher die seleucidische und makkabäische Aera, während später seit der römischen Herrschaft in jener Gegend auch die Aeren des Pompejus und Cäsar und die actische Aera sich finden. Nicht bloss mit der späten Abfassung seiner Schriften gegen Ausgang des ersten Jahrhunderts, sondern namentlich mit der Sitte seiner Heimath hängt es zusammen, dass Josephus neben anderen Zeitbestimmungen auch nicht selten die Jahre der römischen Kaiser angiebt. Hierzu kommt, dass der Regierungsantritt gerade der ersten Kaiser der Natur der Sache nach, weil ihre Herrschergewalt noch etwas Fliessendes hatte, leicht verschieden bestimmt werden konnte. So wird der Regierungsantritt des Augustus nach MARQUARDT, Röm. Alterth. II, 3. S. 299 sehr verschieden datirt, z. B. von Cäsar's Tod, von Augustus' erstem Consulat, vom Triumvirat, von der Schlacht bei Actium, von der Eroberung von Alexandria, von der Ertheilung der tribun. potest., von der Annahme des Namens Augustus u. s. w. Es ist von vorn herein wahrscheinlich, dass auch noch der Regierungsantritt des Tiberius, des ersten Nachfolgers des Augustus, welcher ebenfalls die einzelnen Factoren der kaiserlichen Gewalt noch nicht auf einmal erhielt, verschieden datirt ist, was sich indess auch urkundlich nachweisen lässt. Nicht bloss die ganze Datirungsweise nach Regierungsjahren eines Kaisers, wie wir sahen, sondern auch die Abfassung jener Stelle durch den Christen Lukas gebieten uns, darauf zu achten, wie etwa in den Provinzen, und zwar im

Orient, namentlich in Syrien und Palästina, der Regierungsantritt des Tiberius bestimmt sein möge. Und da lässt sich leicht nachweisen, dass derselbe namentlich auch gerade in der ältesten Zeit, wo unser Evangelium entstanden ist, nicht bloss von dem Tode des Augustus 19. August 14 n. Chr. gerechnet ward. So datiren sich alexandrinische Münzen schon von der Adoption des Tiberius 757 u. c., wo er zugleich wieder die tribun. potest. erhielt, und Clemens von Alexandrien erwähnt Strom. I, 21. § 144 (p. 146 ed. Sylb.) solche, welche seiner Regierung 26 Jahre 6 Monate 19 Tage beilegen, wodurch wir mehr als 4 Jahre über den Tod des Augustus zurück — und in die ersten Monate des Jahres 763 oder 10 n. Chr. geführt werden, um welche Zeit, wie wir aus Suet. Tib. 17 wissen, manche besondere Ehren auf den Tiberius gehäuft wurden, auch zuerst Münzen mit seinem Namen geschlagen zu sein scheinen. Allerdings kann keine dieser beiden Datirungen, wie wir aus der Gleichzeitigkeit der jüdischen Procuratur des Pilatus ersehen, bei Luk. 3, 1 gemeint sein; allein es wird durch sie doch immer erwiesen, dass die Jahre des Tiberius nicht bloss von dem Tode des Augustus, d. h. seiner Alleinherrschaft, gerechnet wurden. Schon desshalb ist es daher so gut wie gewiss, dass sie namentlich auch noch von seiner Mitherrschaft datirt wurden, da dieser Epochenpunkt alle vorhergehenden an Wichtigkeit specifisch überwiegt. Allein diese Behauptung lässt sich, abgesehen von Luk. 3, 1, auch sonst noch urkundlich nachweisen. Der berühmte Kanon des Ptolemäus [1]), dessen älterer Theil, welcher auch die Jahre der babylonischen Herrscher und der Seleuciden enthält, wahrscheinlich von ihm vorgefunden wurde und dessen Datirung der Könige daher noch über die Gränzen Aegyptens hinaus im Orient üblich [2]) gewesen zu sein scheint, datirt die Jahre

[1]) Ueber diesen Kanon vgl. Ideler, Chronol. I, 111 ff. Ueber die Gründe, wesshalb Clemens, wie der Kanon, bei Tiberius nur 22 Jahre statt der gewöhnlichen 22 Jahre, 7 Monate und 7 Tage angiebt, vgl. auch Anger a. a. O. S. 19. Anm. 46.

[2]) So könnte man auch das erste Jahr des Nebukadnezar Jer. 25, 1 (vgl. 46, 2) von dem ersten Jahre seiner Mitherrschaft verstehen, wie

seiner Herrscher, mit Ausnahme indess des Tiberius, bei welchem die oben erwähnte schon in Aegypten bestehende, in eine noch frühere Lebensperiode desselben zurückgehende Datirungsweise störend eingegriffen zu haben scheint, regelmässig nicht von ihrer Alleinherrschaft, sondern von ihrer Mitherrschaft. Wenn nämlich ein Herrscher einen Anderen als Mitherrscher erhält, so können die betreffenden Jahre, an sich betrachtet, eben so wohl dem Vorgänger als dem Nachfolger beigelegt werden; in dieser Beziehung pflegt die bestehende Sitte zu entscheiden; Schriftsteller aber, welche einen längeren Geschichtsabschnitt nach Jahren der Herrscher oder doch auch mit Rücksicht auf sie chronologisch ordnen, pflegen in jenem Punkte dann gleichmässig zu verfahren. Bestand nun gerade auch im Orient und in Syrien die Sitte, die Jahre der Fürsten nach ihrer Mitregentschaft zu datiren, so musste dies dort auch bei Tiberius bei dessen Lebzeiten und später geschehen. Wir sind so glücklich, diese Behauptung auch urkundlich durch Münzen belegen zu können, welche in dieser Frage, abgesehen von meinem Artikel in HERZOG's Realencyklop. „Ueber Neutestamentl. Zeitrechnung", gänzlich übersehen wurden. Wir haben nämlich mehrere Münzen des syrischen Antiochia, wo auch Lukas verweilte, aus der Zeit des Statthalters Silanus, mit dem Kopfe des Tiberius und der Inschrift: *Καισαρ . Σεβαστος . Σεβαστου .*, von denen die beiden ältesten die Jahreszahl [1]) *ΓΜ.*, *ΔΜ.*, d. h. die Jahre 43 und 44 der actischen Aera, welche mit dem Herbste 723 u. c. beginnt, tragen.

Viele gethan haben (vgl. WINER, Bibl. Realwörterb., Artikel „Nebukadnezar"). Auch Eusebius, Chronic. ed. Venet. I, p. 237 hat unter Berufung auf die bestehende Sitte die beiden letzten Jahre des Ptolemäi Lagi seinem Sohne und Mitregenten Philadelphus beigelegt.

[1]) ECKHEL in seiner Doctr. num. III, 1, p. 276 ff.. behauptet freilich, dass beide Jahreszahlen von dem von ihm sonst als genau anerkannten MORELLI falsch gelesen sein müssten, weil er nicht erklären kann, wie Tiberius schon vor dem Tode des Augustus 19. Aug. 14 n. Chr. habe als *Σεβαστός* oder Augustus bezeichnet werden können; siehe dagegen unsere Erörterung oben im Texte. Mit Recht hat indess auch MIONNET, Descript. des Méd., T. V, p. 158 jene Lesung festgehalten.

Das 43. Jahr der letzteren beginnt also mit dem Herbst 765 u. c. oder 12 n. Chr., und dieses wird auf der betreffenden Münze durch den Zahlbuchstaben A zugleich ausdrücklich als das erste Jahr des Tiberius bestimmt. Hier wird also der Regierungsantritt des Tiberius einerseits ausdrücklich vor den Tod des Augustus und zwar in das Jahr 12 n. Chr., wo er dessen Mitregent wurde, gesetzt, und andererseits Tiberius schon um diese Zeit als *Σεβαστος* so wie Augustus selber charakterisirt, was auch, wenn wir jene ausdrückliche Datirung seiner Regierung hier nicht besässen, dieselbe Grundanschauung ergeben würde, da mit der Stellung eines Augustus innerhalb des römischen orbis sich die Herrscherstellung nothwendig verbindet, so dass ihr Beginn mit jener unmittelbar gesetzt wird. Wie aber ist zu erklären, dass Tiberius auf antiochenischen Münzen bereits um jene Zeit Augustus genannt wird? und dürfen wir desshalb, wie ECKHEL, die Jahreszahlen jener Münzen anders lesen oder corrigiren? Wir wollen zunächst das Factum, dass Tiberius noch vor dem Tode des Augustus um jene Zeit in jener Gegend und überhaupt in den Provinzen bereits Augustus genannt wurde, noch weiter als unzweifelhaft coustatiren. In BOECKH's Corp. inscript. gr. n. 4521 findet sich folgende Inschrift, auf welche wir bei der Geschichte des Tetrarchen Lysanias zurückkommen werden: *Ὑπὲρ τῆς τῶν Κυρίων Σεβαστῶν σωτηρίας καὶ τοῦ σύμπαντος αὐτῶν οἴκου Νύμφαιος . . . Λυσανίου τετράρχου ἀπελεύθερος τὴν ὁδὸν κτίσας ἄστρωτον οὖσαν καὶ τὸν ναὸν οἰκοδομήσας τὰς περὶ αὐτὸν φυτείας πάσας ἐφύτευσεν ἐκ τῶν ἰδίων ἀναλωμάτων.* Hier ist also von den Domini Augusti und dem ganzen Augusteischen Hause die Rede, für deren Heil der Freigelassene des Tetrarchen Lysanias einen Tempel sammt Weg und Hain herrichtete. Die Domini Augusti im Zusammenhange mit dem Tetrarchen Lysanias weisen augenscheinlich in die Augusteische Zeit und zwar der Plural *Κύριοι Σεβαστοί* in die Zeit, wo es in jenen Gegenden nicht bloss Einen Augustus mehr gab, d. h. in die Zeit der Mitregentschaft des Tiberius, welcher wie auf obigen Münzen ebenfalls *Σεβαστος* heisst. Es werden ferner bei COHEN, Descript. hist. des monnaies frap-

pées sous l'empire Romain communement appelées médailles impériales, T. I, p. 128 eine goldene und eine silberne Münze angeführt, welche auf dem Avers mit dem blossen Kopfe des Tiberius die Inschrift: Ti. Caesar Aug. Tr. Pot. XV und auf dem Revers mit dem lorbeerbekränzten Kopfe des Augustus die Inschrift: Caesar Augustus Divi F. Pater Patriae bieten, also Vater und Sohn darstellend, auch den Tiberius jedenfalls, während Augustus noch lebte, und zwar, wie aus seiner tribun. potest. XV näher erhellt, schon im Jahre 13 n. Chr. als Augustus bezeichnen, wo wir sogar eine lateinische Legende haben, welche vielleicht auf Rom als Ort der Prägung hinweist. Uebrigens besass Tiberius damals noch nicht die volle Augustuswürde und ist a. a. O. stets nur so als Augustus genannt, dass der eigentliche Augustus zugleich erwähnt wird. Letzterer weist nach Suet. Tib. 17 gegenüber den Anerbietungen des Senats im Jahre 10 n. Chr. jeden anderen Beinamen für den Tiberius zurück, auf den hinweisend, welchen er nach seinem Tode erhalten werde, worunter er unstreitig den ihm als künftigem heres zugedachten Namen Augustus, zu welchem er damals gleichsam designirt wird, das nomen hereditarium, wie sich Suet. Tib. 26 ausdrückt, verstanden hat (vgl. Tac. Ann. 1, 8); auch lässt sich Tiberius, wenn auch immer mit erheuchelter Devotion, bei seinem Triumphe 12 n. Chr. nach Tib. 20 in Rom vor dem präsidirenden Augustus auf die Kniee nieder. Es heisst ferner in den Fast. C. zum 19. Aug.: Tib. Caesar Augustus [d. h. Augustus in dem Sinne wie der eben gestorbene Octavian] appellatus est, womit auch Ammianus Marcellinus Res gest. [1]) 27, 6. 16 übereinstimmt,

---

[1]) In hoc tamen negotio Valentinianus morem institutum antiquitus supergressus non Caesares, sed Augustos germanum nuncupavit et filium, benevole satis. Nec enim quisquam antehac adscivit sibi pari potestate collegam, praeter Principem Marcum, qui Verum adoptivum fratrem absque diminutione aliqua auctoritatis Imperatoriae socium fecit. Vgl. Rufus Festus c. 21. Eutrop. 8, 9. Siehe Amm. Marcell. ed. Wagner III, p. 192. Auf Münzen wird Titus als Mitregent Augustus bei Cohen, Médailles impériales I, p. 334 Nr. 1 (wenn hier kein Druckfehler ist), p. 335 Nr. 2 und p. 343 Nr. 17

wonach kein Kaiser vor Marcus Aurelius (161 n. Chr.) einen Anderen als Augustus mit ganz gleicher Machtfülle zu seinem Genossen annahm. Wenn wir den Inhalt des den Tiberius zum Mitregenten des Augustus auf dessen Verlangen einsetzenden Senatsbeschlusses, welcher uns Vell. 2, 121 (vgl. dazu S. 178) am genauesten referirt wird, berücksichtigen, so hat er durch dasselbe in allen Provinzen und Heeren ganz gleiches Recht mit dem Vater erhalten, ist also damals für die Provincialen und das Heer zu einem Augustus geworden, indem er für jene schon damals die Spitze des Staats, das numen der ewigen Roma, mitrepräsentirte. Gerade bei den Provincialen war es daher, wie wir es bei jenen antiochenischen Münzen des Silanus sehen, in der Ordnung, den Tiberius seit dieser seiner Mitregentschaft als Augustus zu bezeichnen und von da ab seine Regierung zu datiren, womit wir nicht behaupten wollen, dass nicht dort auch sein Regierungsantritt von dem Tode des Augustus gerechnet werden konnte. Aber eine entscheidende Veranlassung war dazu an sich nicht vorhanden, da die Regierungsmacht des Tiberius für jene Kreise durch den Tod des Augustus nicht erhöht wurde, zumal man im Orient auch sonst die gemeinschaftlichen Regierungsjahre der Herrscher dem mitregierenden Nachfolger beizulegen pflegte. Anders war es für die oben erwähnten römischen Schriftsteller, welche, um den Anfang des

---

genannt, und ihm, was wesentlich auf das Gleiche hinauskommt (Eckhel, Doctr. numm. vet. VIII, p. 362. 504. VI, p. 270), öfter, wie Vespasian, ein Strahlenkranz gegeben. Ebenso heisst Trajan als Mitregent 97 n. Chr. Augustus bei Cohen a. a. O. II, p. 20. Nr. 112. Bei Lucius Verus, welcher bekanntlich starb, ehe er Alleinherrscher wurde, werden auf alexandrinischen Münzen gleichwohl von seiner Mitherrschaft mit Hadrian die Jahre (Eckhel, Doctr. num. IV, p. 65) datirt, und derselbe heisst, wenn auch nach Cohen a. a. O. II, p. 268 vielleicht nur auf ausserhalb Rom geprägten Münzen, Augustus, was nicht befremden kann, da er nach Spartian Hist. 2 von Hadrian eo prope genere adoptirt wurde, quo nostris temporibus a vestra clementia Maximianus atque Constantius Caesares dicti sunt, quasi quidam principum filii viri et designati Augustae majestatis haeredes. Letzteres hatte seit 12 n. Chr. unstreitig auch bei Tiberius Statt.

zweiten Jahrhunderts und noch später schreibend, wenn sie höchstens etwa die Summe der Regierungsjahre der Kaiser angeben, aber nicht nach ihnen datiren, die Jahre des Tiberius von dem Tode des Augustus rechnen, was für den specifisch römischen Standpunkt schon desshalb natürlich war, weil Tiberius gerade in Rom die volle Machtvollkommenheit erst mit dem Tode des Augustus erlangt hat. Auch Josephus hat in seinen Alterthümern, welche er, wie er am Schluss derselben sagt, im 13. Jahre des Kaisers Domitian beendete, und in seinem Jüdischen Kriege bei der Summirung der Regierungsjahre des Tiberius die letztere Weise befolgt, da er seine Schriften in der Umgebung des Kaisers Titus namentlich auch für römische Leser verfasst hat (vgl. contr. Ap. 1, 9). Wenn nun hiernach feststeht, dass um die Abfassungszeit des dritten Evangeliums die Datirung der Jahre des Tiberius von seiner Mitregentschaft wenigstens in den Provinzen des römischen Reichs, namentlich in dem Oriente und Antiochien in Syrien üblich war, so ist, zumal wenn wir die Widersprüche bedenken, welche sich sonst mit anderen Angaben der Evangelien herausstellen würden, schwerlich zu bezweifeln, dass der Provinciale und dem Orient angehörige Lukas, welcher überdies, wenn auch nicht aus dem syrischen Antiochien stammend, wie manche Kirchenväter wollen, doch dort mit Paulus häufig verweilt hatte und sein für Heidenchristen berechnetes Evangelium wenigstens mittelbar gewiss auch für Antiochien, die damalige Metropole der heidenchristlichen Welt, bestimmt hatte, Luk. 3, 1 von der Mitregentschaft des Tiberius datirt hat. Diese Auffassung wird endlich auch durch die Textesworte selber empfohlen. Nach dem durchgehenden Sprachgebrauch [1]) des Neuen Testaments und nach dem Zusammenhange der Stelle, wo es sich um das

[1]) Luk. 20, 22 ff. Parall. Luk. 23, 2. Apg. 17, 7. 25, 8 ff. 26, 13 u. ö. Phil. 4, 22. Joh. 19, 12. 15 (*οὐκ ἔχομεν βασιλ., εἰ μὴ Καίσ.*). Apg. 11, 28 ist nach den Handschriften *ἐπὶ Κλαυδίου* zu lesen, und Luk. 2, 1 heisst *παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου* „von Kaiser Augustus“. Auch Josephus gebraucht den Ausdruck *Καῖσαρ* regelmässig als Bezeichnung der Würde. So sagt er von Caligula, welcher bereits zum Hause der Cäsaren gehörte,

jüdische Volk und Gebiet regierende Würdenträger handelt, ist *Καίσαρος* in der Formel *ἐν ἔτει πεντεκαιδεκάτῳ τῆς ἡγεμονίας Τιβερίου Καίσαρος* unstreitig nicht als Familienname, sondern als Bezeichnung der Würde zu fassen, also mit WINER, Gramm., § 20. 3 zu übersetzen: Im 15. Jahre der Regierung des Tiberius als Kaiser (Caesar). Da nun Lukas nicht *μοναρχίας*, sondern *ἡγεμονίας* sagt, so unterliegt es keinem Zweifel, dass darunter die Mitregierung des Tiberius verstanden werden kann. Ja, es liegt diese Erklärung an sich selber sogar näher, da einerseits [1]) *Καῖσαρ*, wo es sich um den Unterschied von dem Mitregenten und dem Augustus [2]) handelt, nach S. 61. Anm. und S. 180. Anm. den Mitregenten bezeichnete, und andererseits, wenn auch *ἡγεμονία* bei Datirungen der Jahre eines Kaisers je nach dem Zusammenhange, und zwar zweifellos dann, wenn dieser nie Mitregent war, von seiner Alleinherrschaft gesagt werden konnte, doch hier bei der Regierungszeit des Tiberius, da dieser Mitregent gewesen war, zur Vermeidung alles Missverständnisses *μοναχρίας* hätte gesagt werden müssen, zumal die Datirung nach Jahren der Mitregentschaft, wenn eine solche Statt hatte, im Oriente besonders üblich war. In alter Zeit haben übrigens gewiss nicht Wenige Luk. 3, 1 an Jahre

---

Bell. jud. 2, 9. 6: *Ἀποδειχθεὶς δὲ Γάϊος Καῖσαρ* (vgl. Ant. 18, 6. Bell. jud. 3, 8. 9); ferner Vellej. Hist. 2, 128 u. 129 u. ö.

[1]) Ich bemerke hier, dass der Jude und ähnlich auch der Christ den römischen Alleinherrscher allerdings nicht gern als Augustus, griechisch *Σεβαστός*, bezeichnete, wie uns durch die jüdischen Münzen (vgl. CAVEDONI, Bibl. Numismat., S. 67) und durch Josephus bestätigt wird, weil jener Name etwas Götzendienerisches hatte. Anders ist es, wenn Lukas 2, 1 den Eigennamen *Αὔγουστος* (nicht *Σεβαστός*) gebraucht, wie Josephus Bell. jud. 2, 9. 1, wo auch ausnahmsweise *ὁ Σεβαστός* vorkommt. Indess folgt daraus, dass Lukas lieber *Καῖσαρ* gesagt haben wird, doch nur, dass er dann der Deutlichkeit wegen für *ἡγεμονίας* einen bestimmteren Ausdruck wie *μοναρχίας* gebrauchen musste.

[2]) Aus einem ähnlichen, Genauigkeit erstrebenden Grunde bezeichnen die Aegypter auch noch nach der Zeit, als Octavian Augustus geworden war, auf Inschriften, wo sie die Jahre des Augustus, wie gesetzlich war, von 30 v. Chr. datiren, diese nicht als *ἔτη Αὐγούστου* oder *Σεβαστοῦ*, sondern als *ἔτη Καίσαρος* (vgl. BÖCKH, Die vierjährigen Sonnenkreise der Alten, S. 283 u. XIX ff.).

der Mitregentschaft des Tiberius gedacht, namentlich auch Viele in der lateinischen Kirche, welche Jesum schon am Passa 29 n. Chr. gekreuzigt werden liessen, da das 15. Jahr der Alleinherrschaft jenes Kaisers bereits der Zeit vom 19. Aug. 28 bis dahin 29 n. Chr. entspricht, mithin des Täufers Auftritt dann jedenfalls zu spät gefallen sein würde. So ist auch in der bei MOMMSEN, Ueber den Chronographen vom Jahre 354 (Abhandl. der königl. sächs. Gesellsch. der Wissenschaften, Bd. II, 1) mitgetheilten Chronik S. 659 der Tod Jesu in's Jahr 29 n. Chr., der Tod des Täufers aber schon in das Jahr 27 n. Chr. gesetzt, ferner von Tertullian Christi Tod ebenfalls in das Consulat der beiden Gemini 29 n. Chr. (Adv. Judaeos c. 8), seine Taufe aber (Adv. Marcion. I, 15) in das zwölfte Jahr des Tiberius, was er nur konnte, weil er Luk. 3, 1 Jahre der Mitregentschaft des Tiberius verstand.

2. Lysanias, Tetrarch von Abilene.

Was den Lysanias anlangt, welcher zur Zeit des Auftritts des Täufers 26 n. Chr. nach Luk. 3, 1 Tetrarch von Abilene war, so können wir unsere frühere [1]) Erörterung über seine Person durch Folgendes bestätigen, was theilweise auf neueren Entdeckungen beruht. Als Resultat der bisherigen Untersuchung heben wir folgende Sätze heraus. a) Auch bei Josephus Ant. 18, 6. 10. 19, 5. 1. 20, 7. 1. Bell. jud. 2, 11. 5. 2, 12. 8 wird gleich nach dem Tode des Tiberius die Tetrarchie des Lysanias, mit dem Hauptort Abila, dem späteren Nebi Abel, etwa 18 Millien von Damaskus, erwähnt. Der Ausdruck setzt voraus, dass die Tetrarchie vor kürzerer oder längerer Zeit einem Lysanias gehört hatte und davon

[1]) In meiner Chronol. Synopse S. 174 ff. und im Art. „Abilene“ in HERZOG's Realencyklop.; vgl. ausserdem WINER, Bibl. Realwörterb. unter „Abilene“, die Commentare von BLEEK und MEYER zu Luk. 3, 1 und namentlich MARQUARDT, Röm. Alterth. III, 1. S. 182 ff. und ROBINSON, Neuere bibl. Forschungen in Palästina, S. 625 ff.

ihren Namen erhielt. Sie ward damals von den Kaisern Caligula und Claudius nach einander den beiden Agrippa Vater und Sohn verliehen, und zwar war sie vorher Besitz des Kaisers (ἐκ τῶν αὐτοῦ Ant. 19, 5. 1) gewesen. Das Abila des Lysanias kommt auch Ptolem. 5, 18 vor, und auf den Ruinen eines Tempels von Nebi Abel las POCOCKE noch die Inschrift *Λυσανιου τετραρχου και αρχιερεως*. Es ergiebt sich hieraus von selber die Combination, dass der Luk. 3, 1 erwähnte Tetrarch Lysanias inzwischen gestorben oder entsetzt und Abilene noch unter Tiberius von Rom in Besitz genommen war. b) Bei Josephus Ant. 14, 7. 4. 15, 4. 1. Bell. jud. 1, 13. 1 wird auch ein älterer Lysanias, Sohn des Ptolemäus Mennäus, eines Dynasten von Chalkis unter dem Libanon, wozu nach Strabo XVI, p. 753 damals Heliopolis, die Ebene Marsyas und das gebirgige [1]) Ituräa (τῶν Ἰτουραίων ὀρεινή)

---

[1]) Ueber an dem Südabhang des Antilibanon bis zu dem Trachon bei Damaskus sitzende Ituräer herrschte der Tetrarch Philippus Luk. 3, 1: τετραρχ. τῆς Ἰτουραίας καὶ Τραχωνίτιδος χώρας. Wie nämlich nach der Darstellung des Josephus die Tetrarchie des Philippus mit der Tetrarchie des Zenodorus, welche Herodes dem Grossen von Augustus geschenkt ward, zusammenfällt, so entspricht die Τραχωνῖτις χώρα des Lukas der ersten Schenkung des Augustus an Zenodorus, welche nach Ant. 15, 10. 1 vgl. 16, 9. 1 Trachon, Batanäa und Auranitis betraf, und die viel beredete Ἰτουραία χώρα des Lukas seiner zweiten Schenkung nach dem Tode des Zenodorus, über welche Josephus Ant. 15, 10. 3 schreibt: Τὴν τούτου μοῖραν, οὐκ ὀλίγην οὖσαν, Ἡρώδῃ δίδωσιν (Augustus), ἣ μεταξὺ τοῦ Τράχωνος καὶ τῆς Γαλιλαίας ἦν, Οὐλάθαν καὶ Πανιάδα καὶ τὴν πέριξ χώραν, vgl. hierzu die Gebietsbestimmungen der Tetrarchie des Philippus Ant. 17, 8. 1 und 17, 11. 4. Ulatha und Panias (später Cäsarea Philippi) lagen eben am Fusse des Antilibanon, wo die ituräischen Araber sassen. Das Bell. jud. 2, 6. 3 als Bestandtheil des οἶκος Ζήνωνος angeführte Ἰάμνεια ist identisch mit dem Jabneel (Jos. 19, 33) im Stamme Naphthali (vgl. WINER, Bibl. Realwörterb. unter „Jabneel", ferner Bell. jud. 2, 20. 6). Die Ituräer, über welche nach Tac. Ann. 12, 23 Soemus, d. i. سلهم, שׁהם 1 Chron. 24, 27 gebot, können weder mit den Ituräern der Tetrarchie des Lysanias noch der Tetrarchie des Philippus identisch sein (anders KEIM, Gesch. Jesu von Nazara, S. 619), da beide Tetrarchieen dem von Tacitus gleichzeitig erwähnten Agrippa I. gehörten. Es gab auch nach Strabo dort gar manche arabische Dynasten. Ueber die Ituräer siehe auch weiter unten. Uebrigens hat Lukas, wie wir

gehörten, genannt. Dieser Lysanias ward nach Ant. 15, 4. 1. Dio Cass. 49, 32, nach welcher Stelle ihn Antonius zum König (*βασιλεύς*) der Ituräer gemacht hatte, indess auf Anstiften der Kleopatra schon 36 v. Chr. von Antonius getödtet, nachdem er kraft Bell. jud. 1, 13. 1 um 40 v. Chr. die Regierung angetreten hatte. Kleopatra [1]) hatte einen grossen Theil seines Reichs erhalten, welcher nach Besiegung des Antonius wieder herausgegeben werden musste. Was Antonius mit dem übrigen Theile machte, ob er zur römischen Provinz geschlagen oder den etwaigen Nachkommen des Lysanias gelassen ward, ist bei Dio a. a. O. nicht gesagt. Um das Jahr 28 v. Chr. (*μετὰ τὴν πρώτην* [2]) *Ἀκτιάδα*) hat, wie wir aus Ant. 15, 10. 1 vgl. Bell. jud. 1, 20. 4 erfahren, Zenodorus den *οἶκος* [3]) des Lysanias gepachtet, nicht im Besitz, wir wissen nicht, ob die ganze Habe des Lysanias oder nur einen Theil derselben. Auch ist nicht gesagt, ob diese im Interesse Roms verpachtet war oder im Interesse etwa der unmündigen Kinder des Lysanias, da, wie wir sehen werden, Letzterer Kinder hinterliess. So wenig wie Zenodorus hat Herodes der Grosse die Tetrarchie des Lysanias, welche vielmehr dem ihm zugehörigen Territorium Ant. 19, 5. 1. Bell. jud. 2, 11. 5 ausdrücklich gegenübergestellt wird, jemals besessen. Obwohl nun weder das Aufhören der Dynastie jenes Lysanias irgendwo ausgesagt ist, noch anderweitige Inhaber des später als Tetrarchie des Lysanias

---

sahen, treffend die beiden Hauptbestandtheile der Tetrarchie des Philippus hervorgehoben, und dass er der Kürze wegen nicht alle einzelnen Bestandtheile derselben erwähnt, darf ihm ebenso wenig als Unkunde ausgelegt werden, wie dies bei Josephus geschieht und geschehen darf, wenn er an einer Stelle Ant. 18, 5. 4 den Philippus sogar nur als Herrscher des Trachon bezeichnet.

1) Vgl. Mommsen, Res gest. Div. Aug., p. 81 sqq.

2) Die erste *Ἀκτιάς* ward nach S. 90 von Herodes 28 v. Chr. gefeiert.

3) Der Begriff *οἶκος* wird klar aus folgenden Stellen bei Josephus: *Τὸν Ἀρχελάου ἀποδωσόμενος οἶκον* Ant. 17, 12. 5, vgl. *ἀποδωσόμενος τὰ Ἀρχελάου χρήματα* Ant. 18, 1. 1; *σύν τινι μέρει οἴκου τοῦ Ζηνοδώρου λεγομένου* Ant. 17, 11. 4, wofür Ant. 17, 8. 1. vgl. Ant 15, 10. 3 Panias genannt ist.

bezeichneten Ländercomplexes um die Zeit von Luk. 3, 1 nachgewiesen werden, und obwohl Rom, falls es bei dem Tode jenes Lysanias dessen Besitzungen an sich genommen hat, sie später ganz oder einen Theil derselben nach einer für den Orient sehr üblichen römischen Praxis einem jüngeren Lysanias wieder verleihen konnte, was gerade bei Chalkis und der Tetrarchie des Lysanias in etwas späterer Zeit überdies aus Josephus bekannt genug ist, so hat man selbst noch in neuerer Zeit, angeblich im Interesse der Wissenschaft, behauptet, dass es nach der Geschichte keinen jüngeren Lysanias gebe und dass Lukas, welcher dies Luk. 3, 1 behauptet, sich gröblich irre, indem er aus dem älteren Lysanias einen jüngeren Lysanias mache. Allein abgesehen davon, dass ein solcher Irrthum auch schon desshalb wenig wahrscheinlich ist, weil Lukas durch den Zusammenhang durchaus keine dringende Veranlassung hatte, zu den übrigen Zeitbestimmungen auch noch die des Tetrarchen Lysanias hinzuzufügen, also ohne sichere Kunde, welche er von Paulus oder auch in Palästina selber leicht erhalten konnte, dies um so eher unterlassen haben würde, so muss Josephus selber an zwei verschiedene Lysanias' gedacht haben, nur dass er den jüngern von dem ältern zufällig nicht ausdrücklich unterscheidet. Denn jener ältere Lysanias, der Sohn des Ptolemäus, besass nach ihm und Strabo namentlich auch Chalkis, während die von ihm in späterer Zeit erwähnte Tetrarchie des Lysanias jenen Ort nicht umfasste, sondern von dem Reiche Chalkis Ant. 20, 7. 1. Bell. jud. 2, 12. 8 ausdrücklich unterschieden wird. Nach Strabo XVI, p. 756 hat Agrippa, welcher von 731 bis 741 u. c. dem Oriente vorstand, als er zwei Legionen nach Berytus legte, diesem einen grossen Theil der Ebene Marsyas bis zu den Quellen des Orontes und unstreitig auch das dort gelegene Heliopolis, welches (vgl. meine Chronol. des apost. Zeitalters S. 389) auf Münzen dieselben Legionen wie Berytus hat, hinzugefügt. Und ferner war der ältere Lysanias nicht bloss Tetrarch, sondern König, obwohl sein Vater Ptolemäus nach Münzen noch Tetrarch heisst. Denn jener wird bei Josephus nicht nur nirgends Tetrarch genannt, sondern heisst bei

Dio [1]) a. a. O. ausdrücklich *βασιλεὺς τῶν Ἰτουραίων*, wozu ihn Antonius selber, welcher solche *reguli* dort zu machen liebte, z. B. auch Herodes den Grossen, gemacht hat. Wäre Lysanias von Anfang und namentlich zur Zeit seines Todes Tetrarch gewesen, und hätte sein damaliges Reich eben desshalb, wie man annimmt, den Namen Tetrarchie des Lysanias erhalten und sogar mehr als 60 Jahre fortgeführt, so müssten zu der letzteren um so nothwendiger auch Chalkis, sowie Heliopolis gehören, was aber, wie wir sahen, nicht der Fall ist. Es werden daher alle obigen Stellen, welche von einem Tetrarchen Lysanias und von einer Tetrarchie desselben reden, auf den jüngeren Lysanias zu beziehen sein. Die Vertheidiger der Geschichtlichkeit eines jüngeren Lysanias weichen indess in dem untergeordneten Punkt ab, dass die Einen, wie Winer, Robinson, ich und Andere bei diesem an einen Sohn oder Nachkommen des älteren Lysanias, die Andern, wie Bleek und Meyer, an einen Lysanias aus einer ganz anderen Dynastie denken, wofür sie anführen, dass der ältere Lysanias namentlich auch über Chalkis geherrscht habe, während der jüngere über Abilene herrsche und nicht über Chalkis. Allein der Name Lysanias und die gleiche Gegend führen eher auf einen Nachkommen desselben, und warum hätten die Römer nach dem Tode des Lysanias, zumal dieser, welcher nach Ant. 14, 7. 4 mit dem Hasmonäer Antigonus durch Vater und Bruder verschwägert war, zu dessen Einsetzung auf dem jüdischen Throne nach Joseph. Bell. jud. 1, 13. 1 sich wirk-

---

1) *Καὶ ὅτι* (Antonius) *πολλὰ μὲν τῆς Ἀραβίας τῆς τε Μάλχου καὶ τῆς τῶν Ἰτουραίων (τὸν γὰρ Λυσάνιαν, ὃν αὐτὸς βασιλέα σφων ἐπεποίηκεν, ἀπέκτεινεν ὡς τὰ τοῦ Πακόρου πράξαντα), πολλὰ δὲ τῆς Φοινίκης τῆς τε Παλαιστίνης Κρήτης τέ τινα καὶ Κυρήνην τήν τε Κύπρον αὐτοῖς* (der Kleopatra und ihren Kindern) *ἐχαρίσατο*. Man hat den Ausdruck *βασιλεύς* hier, wie gewöhnlich, im Sinne von König und nicht im allgemeinen Sinne als Herrscher, wie es zuweilen vorkommt, wie wenn *βασιλεία* (Herrschaft) und *τετραρχία* Joseph. Ant. 20, 7. 1. Bell. jud. 2, 12. 8 mit einander wechseln, um so mehr zu verstehen, als Antonius dem Lysanias unstreitig etwas Besonderes erwiesen haben soll, während bereits Ptolemäus Tetrarch war.

lich auf eine Verbindung mit dem Partherkönig Pakorus eingelassen zu haben scheint, dem jüngeren Lysanias nicht einen Theil des väterlichen Reiches verleihen können, wie z. B., um zugleich den Vätern gleichnamige Herrscher zu nennen, Agrippa II. einen Theil des Reichs Agrippa's I. oder dem Kappadocier Archelaus [1]) statt Kappadocien das rauhe Cilicien, worüber sein Vater Archelaus unter Anderem auch regiert hatte? Denn es ist schwerlich zu bezweifeln, dass bereits der ältere Lysanias auch über Abila geherrscht hat. Nach Strabo a. a. O. gebot er nämlich ausser über das am Fuss des Libanon (Antilibanon) in der Ebene Marsyas gelegene Chalkis auch über die (davon südlich gelegene) *ὀρεινή* der Ituräer, nach Dio a. a. O. über die Ituräer. Mit dem genannten gebirgigen Gebiet der auf und an dem Antilibanon sitzenden, nach Josephus Ant. 13, 11. 3 einst theilweise von Aristobulus besiegten und zur Beschneidung gezwungenen Ituräer fiel unstreitig die Tetrarchie Abilene mit der Hauptstadt Abila ganz oder vornämlich zusammen. Abila, auf Münzen Leukas [2])

---

[1]) Marquardt, Röm. Alterth. III, 1. S. 169. Das Princip, die besiegten Dynasten milde zu behandeln und möglichst zu belassen und den Kindern der Getödteten Theile ihres Besitzes (*μέρη τῶν οὐσιῶν*) zu schenken, datirt schon von Cäsar, dem Vorbilde aller Cäsaren (Dio Cass. 43, 50).

[2]) Vgl. Eckhel, Doctr. num. III, 1. p. 337 sqq., wie auch durch die Münzen von dem Gadara benachbarten Abila ibid. p. 345 sqq. bestätigt wird, welche *Λευκάς Ἄβιλα* und Aehnliches haben. Es ist *Λευκας*, „weisser Fels“, die griechische Uebersetzung von *Ἀβιλα*, nur dass Letzteres nicht mit Eckhel nach Belley von dem hebräischen אבל = „Fels“ abzuleiten ist, da dieses jene Bedeutung nicht hat, auch 1 Sam. 6, 18 nicht, wo es die LXX und der Chaldäer so übersetzen, und wo es vielleicht für אבן verschrieben ist (s. Gesen. im Thesaur. zu d. W.), wenn es hier nicht für עבל gesagt ist. Es ist, wie יְטוּר 1 Mos. 25, 15 auch zu den Söhnen Ismaels gezählt wird, *Ἄβιλα* am sichersten aus dem Arabischen abzuleiten, wo عَبْلَاءُ den weissen Fels bezeichnet, vgl. עוֹבָל, eine arabische Gegend, 1 Mos. 10, 28, wofür 1 Chron. 1, 22 עֵיבָל, LXX *Εὐάλ*, Josephus *Αἴβαλος* — ferner den Berg עֵיבָל bei Sichem. Ueber den Sitz der Ituräer und die Lage von Chalkis am Belus vgl. Strabo XVI, p. 753. 755 u. 756. Plin. H. n. 5, 23 und Winer, Bibl. Realwörterb. unter „Ituräa“.

genannt, war am Chrysorrhoas auf einem Fels erbaut, und zu der Tetrarchie Abilene gehörten nach Josephus noch andere Gegenden [1]) auf dem Antilibanon. Es versteht sich so, warum Zenodorus den *οἶκος* des älteren Lysanias einst gepachtet hatte, da derselbe mit seinem eigenen Besitz Panias und Umgegend (s. oben S. 198. Anm. 3) unmittelbar zusammenhing. Dass der ältere Lysanias bereits Abila besass, erhellt ferner daraus, dass wir Münzen von diesem Leukas oder Abila besitzen, welche, wie bei ECKHEL a. a. O. gezeigt ist, das Jahr 36 v. Chr., das Todesjahr jenes Lysanias, als den Epochenpunkt haben, von welchem sie ihre Jahre datiren.

Obige Beweise werden nun auch noch durch zwei jetzt aufgefundene Inschriften bestätigt, welche einerseits namentlich den Hauptpunkt, das Dasein des von Lukas erwähnten jüngeren Lysanias, und andererseits auch seine Abkunft von dem älteren Lysanias sicher stellen. Die erste dieser Inschriften, welche von uns bereits S. 191 mitgetheilt und erläutert ist, erwähnt um die Zeit der Mitherrschaft des Tiberius mit Augustus (12—14 n. Chr.) einen Freigelassenen des Tetrarchen Lysanias, welcher, wie die *liberti* der Kaiser in Rom, am Hofe des Lysanias Einfluss gehabt haben muss und jedenfalls reich genug war, um die genannte Dedication zu vollziehen. Schon MARQUARDT a. a. O. hat sich auf diese Stelle berufen. Die zweite Inschrift bei BOECKH, Corpus inscript. gr., n. 4523 lautet hergestellt so: *Θυγατὴρ Ζηνοδώρῳ Λυσιμάχου καὶ Λυσανίου υἱοῖς* (*ΛΥ .... UIOIΣ*) *μνήμης χάριν ἀνέθηκεν.* Sie bestätigt das Dasein von Söhnen des ältern Lysanias, dessen Zeitgenosse

---

[1]) Joseph. Ant. 19, 5. 1 sind die Worte: *Ἄβιλαν δὲ τὴν Λυσανίου καὶ ὅποσα ἐν τῷ Λιβάνῳ ὄρει ἐκ τῶν αὐτοῦ* (Claudius) *προσετίθει*, wenn man die Parallelstelle Bell. jud. 2, 11. 5 vergleicht, eine Umschreibung des Reichs oder der Tetrarchie des Lysanias. Also umfasste diese noch andere Districte auf dem Libanon oder vielmehr Antilibanon, welcher letztere bei Josephus nicht wie bei Strabo und LXX durch *Ἀντιλίβανος*, sondern ebenfalls durch den Ausdruck *Λίβανος* bezeichnet wird. Vgl. auch EWALD, Geschichte Israels VI (2. Ausg.), S. 316. 399.

Zenodorus war, welcher letztere hier ein Sohn des Lysimachus heisst, und scheint zugleich eine Familienverbindung zwischen dem Hause des Zenodor und des Lysanias anzuzeigen. Unter der Voraussetzung, dass der von Antonius namentlich auch, um einen grossen Theil seines Gebiets für die Kleopatra einzuziehen, getödtete ältere Lysanias einen Erben hinterlassen hat, ist es übrigens nach Allem, was wir über das Verfahren des Augustus zumal in Betreff der Dynasten jener Gegenden wissen, auch von vorn herein wahrscheinlich, dass derselbe von ihm den väterlichen Besitz später ganz oder zum Theil zurückerhalten hat. Namentlich wird uns solche Zurückerstattung des Gebiets an die durch seinen Gegner Antonius entthronten Dynasten oder deren Kinder berichtet, wie er denn besonders für die Kinder der *reges socii* und überhaupt die Kinder seiner Freunde grosse Sorgfalt [1]) bewies. Ansprechend ist die Vermuthung HUG's, es möchten bei dem Tode des Herodes, als sein Reich unter seine 3 Söhne getheilt wurde, um die Viertheilung voll zu machen, „die Besitzungen des Lysanias unter der neuen Bezeichnung Tetrarchie von Abilene herbeigezogen sein“, sofern sie am leichtesten zu erklären scheint, wesshalb auch die letztere Luk. 3, 1 genannt wird, obwohl die Predigt Jesu in Abilene von Lukas wenigstens ausdrücklich nirgends erwähnt ist. Indess lässt sich eine derartige Beziehung beim Tode des Herodes auch bei der Möglichkeit festhalten, dass Lysanias schon früher, und zwar vielleicht auch unter dem Titel Tetrarch, wie sein Vorfahr Ptolemäus, etwa, als Augustus persönlich im Jahre 20 v. Chr. die Angelegenheiten des Orients ordnete, gleichzeitig mit dem unten in der Anmerkung erwähnten Jamblichus in den

---

1) Sueton. Octav. 48, 68. Xiphilin. bei Dio 56, 32. Monum. Ancyr. (ed. MOMMSEN, p. 76). Beispiele in der instructiven statistischen Uebersicht der römischen Provinzen bei MARQUARDT, Röm. Alterth. III, 1. S. 181 ff. 168 ff. Hatte der ältere Lysanias einen noch unmündigen Erben, so brauchte derselbe am wenigsten schon gleich zu folgen. So ward, nachdem der König von Emesa, Jamblichus, 31 v. Chr. von Antonius getödtet war, sein Sohn Jamblichus 20 v. Chr. von Augustus wieder in seinen väterlichen Besitz eingesetzt.

väterlichen Besitz eingetreten war. Uebrigens fand Augustus die sonst auch römische Sitte der Viertheilung eines irgendwie zusammengehörigen Gebiets in jenen Gegenden bereits vor, wie denn nach Posidonius [1]) das syrische Seleucis wie in eine Tetrapolis, so auch in 4 Satrapieen und Cölesyrien ebenfalls in 4 Satrapieen getheilt war. Es lag um so näher, die Besitzungen des Lysanias mit dem übrigen jüdischen Gebiete als Tetrarchie zusammenzufassen, als ihre Bewohner, die Ituräer, wie wir sahen, etwa 100 Jahre vor Christus zum Judenthum bekehrt waren und gewiss auch Lysanias, der Nachkomme des Ptolemäus und einer Hasmonäerin, Jude war. Eben dieser Umstand erklärt es auch, dass wir später die Tetrarchie des Lysanias von den römischen Kaisern den jüdischen Herrschern Agrippa I. und Agrippa II. verliehen sehen, welche als Abkömmlinge aus der Ehe Herodes des Grossen und der Hasmonäerin Mariamne mit Lysanias sogar noch verwandt waren.

---

[1]) Strabo XVI, p. 750: *Οἰκείως δὲ τῇ τετραπόλει καὶ εἰς σατραπείας διῄρητο τέτταρας ἡ Σελευκίς, ὥς φησι Ποσειδώνιος, εἰς ὅσας καὶ ἡ κοίλη Συρία, εἰς μίαν δ' ἡ Μεσοποταμία.* Da Posidonius, 103 v. Chr. in Apamea in Syrien geboren, um die Mitte des 1. Jahrhunderts vor Christus geschrieben haben mag, so könnte diese Viertheilung Syriens römischen Ursprungs sein, wie denn auch Macedonien von Rom gleich Anfangs aus politischen Zwecken und Gallien zur Zeit des Augustus in 4 Theile zerlegt ward (vgl. Marquardt, Röm. Alterth. III, 1. S. 88. 115 ff.). Indess weist das Plusquamperfectum *διῄρητο* auf eine zu Strabo's Zeit nicht mehr bestehende Eintheilung zurück und nachdem das syrische Seleucis zur römischen Provinz geworden war, hatte es auch schwerlich diese vier Satrapieen. Jemand kann übrigens den Titel Tetrarch haben, ohne eine eigentliche Tetrarchie im obigen Sinne zu besitzen. Die 12 Tetrarchen der Galater Strabo XII, p. 567 waren wirkliche Tetrarchen, aber von geringer politischer Macht, da ihre 3 Stämme wirklich in je 4 Theile mit je einem Häuptling (Tetrarchen) getheilt waren, wie ähnlich wohl meistens auch die Tetrarchieen des Plinius H. n. 5, 23. § 82.

3. Annas, Präsident des grossen Sanhedrin, sowie Name und damalige Stellung des letzteren.

Lukas soll endlich irrig berichten, wenn er [1]) Luk. 3, 2 um die Zeit des öffentlichen Auftrittes Jesu neben Kaiphas den Annas das Amt eines Oberpriesters (*ἀρχιερεύς*) bekleiden lässt. Grammatik und Zusammenhang nämlich ergeben, dass Annas nicht als gewesener Oberpriester verstanden werden kann, sondern nur als fungirender, während damals Kaiphas nach Matth. 26, 3. 57. Joh. 11, 49. 18, 13. 24 Hoherpriester war, welcher es an der Stelle seines Schwiegervaters Annas nach Joseph. Ant. 18, 2. 2 um 17 n. Chr. wurde und nach Joseph. Ant. 18, 4. 3 vgl. 18, 5. 3 bis zum Passa 36 n. Chr. blieb. Es ist nun wider die Geschichte, anzunehmen, dass sie als Hohepriester für die Functionen im Tempel jährlich wechselten (Hug, Friedlieb, Oosterzee); Annas kann aber auch nicht, und zwar noch vor Kaiphas, dem wirklichen Hohenpriester, als סָגָן oder *vicarius* desselben (Saliger, Reland u. A.) erwähnt sein, es empfiehlt sich vielmehr von vorn herein die Annahme, dass es zwei einander coordinirte Oberpriester waren, von denen der Eine, Annas, Haupt (נָשִׂיא) des Sanhedrin, der Andere, Kaiphas, Haupt der Tempelpriester war, wie denn schon der Gebrauch des Singularis *ἀρχιερέως* statt des Pluralis „unter Annas als Oberpriester und unter Kaiphas“ auf die Verschiedenartigkeit ihrer *ἀρχιερεία* hinzuweisen scheint. Diese nach dem Vorgange von Selden von mir in meiner Chronol. Synopse S. 183 ff. 401 ff. und im Artikel „Annas“ in Herzog's Realencyklop. vertheidigte Ansicht, welche neuerdings mehrfach, z. B. von Lichtenstein (vgl. auch Bleek zu Luk. 3, 2), wieder vertreten ist, will ich hier mit einer theilweise verbesserten Beweisführung erneuern, so zwar, dass ich auf das vielfach dunkle jüdische Synedrienwesen, namentlich, soweit es die neutestamentliche Zeit betrifft, etwas näher eingehe.

---

[1]) *ἐπὶ ἀρχιερέως Ἄννα καὶ Καϊάφα*; nur vornämlich in Minuskeln findet sich der jedenfalls unächte Plural *ἀρχιερέων*.

Wie an unserer Stelle, so gebraucht Lukas, wie nicht bestritten werden kann, auch an vielen andern Stellen den Ausdruck ὁ ἀρχιερεύς zur Bezeichnung des Präsidenten des Sanhedrin Apg. 5, 17 ff. 7, 1. 9, 1. 2. 22, 5. 23, 2. 4. 24, 1, und so wird namentlich auch unser Annas an einer Stelle, wo es sich um die Berufung des Sanhedrin handelt, Apg. 4, 6, wieder als ὁ ἀρχιερεύς und noch vor Kaiphas erwähnt. Die Identität des Namens ἀρχιερεύς mit נְשִׂיא, griech. ἄρχων, wovon jener zugleich das Geschlecht bezeichnet, welchem der Betreffende angehören sollte, deutet Lukas überdies verschiedentlich an, so Apg. 23, 5, wo der präsidirende ἀρχιερεύς und der nach den hier citirten LXX vom Richter zu verstehende ἄρχων τοῦ λαοῦ 2 Mos. 22, 27, hebräisch נשׂיא, Correlatbegriffe sind, ebenso, wenn der Sanhedrin ausser den Aeltesten des Volkes und etwa den Schriftgelehrten aus den ἄρχοντες τοῦ λαοῦ oder den ἀρχιερεῖς, wie an anderer Stelle dafür gesagt wird (Apg. 4, 8 [1]) vgl. 4, 23.

---

[1]) Das ἄρχοντες τοῦ λαοῦ Apg. 4, 8 ist nicht bloss desshalb von den ἀρχιερεῖς zu verstehen, weil dafür bald darauf Apg. 4, 23 dieser Ausdruck dafür gesetzt wird, wie auch Apg. 23, 5 ἄρχων τοῦ λαοῦ mit ἀρχιερεύς wechselt, sondern auch darum, weil gerade die ἀρχιερεῖς seit Archelaus (s. unten) von den Römern ausdrücklich mit der προστασία τοῦ λαοῦ betraut wurden. Auch sind die ἄρχοντες τοῦ λαοῦ Apg. 4, 8, Gebieter über die Nation, sehr wohl zu unterscheiden von den πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ Matth. 26, 3, den Aeltesten aus dem Volk, den Laienältesten, welche an unserer Stelle πρεσβύτεροι τοῦ Ἰσραήλ heissen, und können auch desshalb mit den Sanhedristen überhaupt nicht zusammenfallen, weil aus deren Mitte vor Allen die dominirenden ἀρχιερεῖς anzureden waren. Dagegen sind die als ἄρχοντες, nicht als ἄρχοντες τοῦ λαοῦ V. 5 Bezeichneten wohl mit de Wette und Meyer von den Sanhedristen überhaupt (Apg. 13, 27. 1 Kor. 2, 6) oder auch von den Obersten der Sadducäer, welche vorher besonders hervorgehoben sind (vgl. die ἀρχοντ. τ. φαρισ. Luk. 14, 1), zu erklären und in jenem Falle ist das καί vor τοὺς πρεσβυτέρους nach Winer, Gramm. § 53. 3 epexegetisch zu fassen, so dass nun die drei bekannten Classen des Sanhedrin, die πρεσβύτεροι, γραμματεῖς und ἀρχιερεῖς, erwähnt werden, diese zuletzt, weil mehrere ihrer Häupter namentlich hervorgehoben werden sollten. Dann aber giebt καὶ ὅσοι ἦσαν ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ die Kategorie an, zu welcher Annas, Kaiphas u. s. w. gehören, und γένος steht nicht von dem, was man durch Geburt wird, sondern wie in der Phrase ἐκ τοῦ βουλευτικοῦ

23, 14), zusammengesetzt ist. Wie Lukas in Evangelium und Apostelgeschichte neben dem fungirenden Hohenpriester Kaiphas einen fungirenden *ἀρχιερεύς* Annas kennt, so finden wir das auch bei dem Apostel Johannes Joh. 18, 13 ff. Da es mehrere Annas gab und der christliche Leser leicht an den Annas denken konnte, durch welchen Jakobus, der Bruder des Herrn, nach Josephus zum Märtyrer wurde, so fügt der Evangelist Johannes erläuternd hinzu: „er war nämlich Schwiegervater des Kaiphas, welcher Hohepriester war in [1] jenem Jahre; es war Kaiphas aber der, welcher den Juden den Rath gab, es sei gut, dass ein Mensch für das Volk zu Grunde gehe“,

---

γένους Dio Cass. 55, 13. Legt man dagegen das *ἄρχοντες* Apg. 4, 5 speciell von den *ἀρχιερεῖς* aus oder schreibt dafür mit Cod. D das schwerlich ursprüngliche *ἀρχιερεῖς*, so kann das *ὅσοι ἦσαν ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ*, da doch sicherlich nicht die Nominative *Ἄννας κ. τ. λ.* V. 6 zu lesen und als Subjecte zu V. 7 zu ziehen sind, nicht mehr die bereits erwähnte Kategorie der regierenden *ἀρχιερεῖς* bezeichnen. Es müssten dann die Söhne der Letzteren gemeint sein, welche etwa, wie die Söhne der römischen Senatoren seit Augustus (s. unten), nach Erreichung eines gewissen Lebensalters befugt waren, den Sitzungen des Sanhedrin als Zuhörer beizuwohnen. Wir ziehen die erstere Auslegung des *γένος ἀρχιερατ.* des Zusammenhangs wegen vor. Meyer denkt bei Letzteren an die vornehmen Verwandten der *ἀρχιερεῖς*, welche aber schwerlich ohne gesetzliche Befugniss in den Sanhedrin mitgenommen werden konnten und von denen jedenfalls das officielle *συναχθῆναι* V. 5 nicht passen würde.

[1]) Den Genitiv *ἐκείνου τοῦ ἐνιαυτοῦ* 11, 49. 51. 18, 13 lässt man meistens von *ἀρχιερεύς* abhängen, bei welcher Construction man eher den Artikel vor *ἀρχιερεύς* erwarten sollte und ausserdem der Schein zurückzuweisen ist, als ob die Hohenpriester jährlich gewechselt hätten, welchen Irrthum dem Johannes bei seiner sonstigen Kunde der jüdischen Dinge beizulegen unmöglich ist. Der Genitiv ist vielmehr der Genitiv der Zeit: in jenem (denkwürdigen) Jahre. So sagt Plato im *συμπόσιον* c. 1: *οὐκ οἶσθ' ὅτι πολλῶν ἐτῶν Ἀγάθων ἐνθάδε οὐκ ἐπιδεδήμηκεν; ἀφ' οὗ δ' ἐγὼ Σωκράτει συνδιατρίβω καὶ ἐπιμελὲς πεποίημαι ἑκάστης ἡμέρας εἰδέναι ὅ, τι ἂν λέγῃ ἢ πράττῃ, οὐδέπω τρία ἔτη ἐστίν.* Luk. 24, 1: *ὄρθρου βαθέως.* Xenophon (bei Krüger, Gr. Gramm., § 50, 2. Anm. 11): *Δῆλια ἐκείνου τοῦ μηνὸς ἦν.* Joseph. Bell. jud. 2, 18. 1: *τῆς δὲ αὐτῆς ἡμέρας καὶ ὥρας* (vgl. Bell. jud. 2, 14. 9). Ant. 18, 4. 3: *ἑκάστου ἔτους.* Justin. Dialog. c. 103: *ἐκείνης τῆς νυκτός.* Für die Angabe der Regierungszeit auf Münzen ist der Genitiv sogar stereotyp. 1 Makk. 13, 42: *ἔτους*

vgl. 11, 49. 50. Aus dieser Zwischenbemerkung des Evangelisten wird einerseits klar, dass es der ältere Annas war, und andererseits, dass wegen seiner nahen Verbindung zu jenem Kaiphas auch von Annas wenig Gutes für Jesum zu hoffen war. Dies bestätigt sich durch den Bericht aus dem Verhör bei Annas, welches damit schliesst, dass dieser ihn gebunden zu Kaiphas sendet (Joh. 18, 19—24). Aus dem Aufenthalt Jesu bei diesem erzählt der Evangelist Nichts, weil er das Resultat des dortigen Verhörs in dem erwähnten Rathe des Kaiphas bereits angedeutet hat und das Uebrige als bekannt voraussetzt. Dass Annas hier nicht als Privatperson, sondern als fungirender *ἀρχιερεύς* auftritt, erhellt daraus, dass der gefangene Jesus zuerst zu ihm gebracht wird und dass er ein förmliches Verhör und zwar als *ἀρχιερεύς* V. 19 (*ὁ ἀρχιερεύς*) und V. 22 (*τῷ ἀρχιερεῖ*) führt und Jesus wegen seiner vermeintlich respectswidrigen Antwort diesem gegenüber nach Analogie von Apg. 23, 2 ff. von einem der Diener gestäupt wird. Wenn Kaiphas Joh. 18, 13 *ἀρχιερεύς* genannt wird, so heisst er so in demselben Sinne wie Joh. 11, 49—51, auf welche Stelle ja ausdrücklich zurückgewiesen wird; an dieser Stelle aber heisst er so als hohepriesterlicher P r o p h e t, d. h. als damaliger Träger der prophetischen U r i m und T u m m i m, des *λογεῖον*, also n i c h t als Präsident des Sanhedrin, sondern als Haupt der im Tempel opfernden Priester. Wir haben uns die Sache etwa so zu denken, dass die damaligen beiden Oberhäupter des Priesterthums, Annas und Kaiphas, noch in der Nacht mit Jesus ein vorläufiges Verhör hatten und dass dann bei beginnendem Tage (Luk. 22, 66) der ganze Sanhedrin sich versammelte und unter seinem Präsidenten Annas das Todesurtheil fällte. Diese Auffassung stimmt auch mit der Darstellung des Matthäus; denn obwohl Matth. 26, 57 der *ἀρχιερεύς* Kaiphas, welcher ja auch nach Joh. 11, 49. 50 als der eigentliche Mittelpunkt der

---

πρώτου. Vgl. über diesen Genitiv KRÜGER, Gr. Gramm., § 47, 2 und die dort angeführten Beispiele. Nach STRAUSS, Leben Jesu (1864), S. 78 beweist jene von ihm falsch gedeutete Notiz über Kaiphas schon allein, dass der vierte Evangelist nicht der Apostel und Palästinenser sein könne.

Verfolgung und grösste Widersacher Jesu erscheint, ausdrücklich genannt ist, so kann doch auch bei diesem Evangelisten unter dem *ἀρχιερεύς* V. 63, welcher der Wortführer des nach V. 59, vgl. V. 57, inzwischen versammelten Sanhedrin ist, gemäss dem erörterten Sprachgebrauche wohl nur der Präsident desselben verstanden werden, als welcher Annas nur nicht ausdrücklich genannt ist. Die abschliessende Sitzung des Sanhedrin hatte übrigens sowohl nach Matth. 26, 57 wie nach Joh. 18, 28, da hier Jesus unmittelbar von Kaiphas in's Prätorium geführt wird, in der Aula des Kaiphas Statt. Ob der Sanhedrin in dieser Zeit, wo er in der לשכת הגזית sich nicht mehr versammelte, gewöhnlich in der Aula [1]) des Präsidenten des Sanhedrin oder des obersten Tempelpriesters zusammenkam oder ausnahmsweise wegen der Nähe des Festes (vgl. Matth. 26, 3) bei Letzterem tagte, etwa um diesen der Verunreinigung nicht auszusetzen, lässt sich bis jetzt mit Sicherheit nicht bestimmen. So viel lässt sich aber schon jetzt behaupten, dass die hohepriesterliche Aula im Allgemeinen dort war, wo [2]) die חֲנֻיוֹת (mansiones, *παστοφόρια*), woselbst der Sanhedrin, nachdem er 40 Jahre vor der Zerstörung Jerusalems die Quaderhalle (לשכת הגזית) auf der Südseite des innern Tempelvorhofs verlassen hatte, nach Aboda zara fol. 8, 1. Rosch haschana fol. 31, 1. Schabbat fol. 15, 1 bis einige Jahre vor der Zerstörung der Stadt sich versammelte. Die 40 Jahre mit Grätz, Gesch. d. Juden III, S. 492 bis zum Jahre 6 n. Chr., wo Judäa unmittelbare römische Provinz wurde, zurückzudatiren, also statt ihrer beinahe 70 Jahre anzunehmen, lässt sich nicht mit Jerusch. Sanhedr. 1 rechtfertigen, wonach vor dem 40. Jahre vor Zerstörung des Tempels der Blutbann (דיני נפשות) von Israel genommen ward, zumal das Verlassen der Quaderhalle und die Befugniss,

---

[1]) Wahrscheinlich befand sich die hohepriesterliche Officialwohnung noch, wie zu Nehemia's Zeit (vgl. Nehem. 3, 20. 21 und dazu Bertheau), auf der Südwestseite des Tempelbergs.

[2]) Vgl. Buxtorf, Lexic. talmud. unter חנות und Reland, Antiqq. sacr., p. 143.

ein endgiltiges Todesurtheil zu fällen, an sich keine identischen Facta sind. Die Auswanderung des grossen Sanhedrin aus der Quaderhalle einige Jahre vor 30 n. Chr., welche Zeit durch die runde Zahl 40 Jahre nicht ausgeschlossen ist, wird freilich auch aus den Evangelien, sofern diese eine andere Localität voraussetzen, und durch Joh. 18, 31 wahrscheinlich. Es wird eine Revision der politisch-religiösen Rechte auch der jüdischen Provinz wie der Tac. Ann. 3, 60—63 ausdrücklich erwähnten Provinzen von Tiberius im Jahre 22 v. Chr. oder etwas später stattgefunden haben. Ueberdies wissen wir aus Suet. Tib. 8, vgl. Aurel. Vict. epitome 10, dass nach einer Einrichtung des Tiberius (ex institutione Tiberii) alle Cäsaren die von ihren Vorgängern gewährten *beneficia* erst noch bestätigten. Dass bereits der Landpfleger Coponius 6 n. Chr. nach Joseph. Ant. 18, 1. 1. Bell. jud. 2, 8. 1 den Blutbann in der eigenen Sphäre erhielt, entzieht denselben dem jüdischen Sanhedrin noch nicht für die geistliche Gerichtsbarkeit der Juden. Die Tempelarea mit dem Tempelhause ward wie das Lager Jehova's 2 Chron. 31, 2. 1 Chron. 9, 18 ff. 28, 11 ff. betrachtet, wo dieser, wie schon in der Wüste 4 Mos. 1, 53. 2, 17, umgeben von seinem Volke, vor Allem dem Stamme Levi, den Priestern und Leviten, zeltete, und wo das hohepriesterliche Haupt [1]) schwerlich fehlen konnte. Die חצרות sind einzelne Bestandtheile der מחנות יהוה, welche sich inner-

---

[1]) Man vergleiche auch 2 Kön. 11, 4, ferner Neh. 13, 4, wo der Hohepriester (Neh. 3, 1) Eljaschib in der Halle des Gotteshauses zu wohnen scheint, wenn man nämlich übersetzt: „Vor diesem ward der Priester Eljaschib in die Halle unsers Gotteshauses gesetzt (LXX *οἰκῶν*), ein Verwandter des Tobias". Jedenfalls ist beachtenswerth, dass die LXX an der Vorstellung des Wohnens des Hohenpriesters in jener Halle, wie man aus ihrer Uebersetzung sieht, keinen Anstoss nehmen, und dass Eljaschib, freilich unter Missbilligung des Nehemias, selbst dem Ammoniter (Neh. 2, 10) Tobias in seiner Nähe nach Neh. 13, 7 eine grosse Halle in den Vorhöfen des Tempels einräumen konnte. Das *Σαραμέλ*, wo nach 1 Makk. 14, 28 die grosse Versammlung zur Zeit des Hohenpriesters Simon war, ist wahrscheinlich der „Vorhof des Volkes Gottes" beim Tempel, חצר עם אל, mit welchem der Tempelvorhof der Priester bekanntlich sich berührte.

halb des *περίβολος* der Tempelarea befinden (vgl. auch חנה vom Wohnen David's auf Zion Jes. 29, 1). Auch das spricht für die Lage der hohenpriesterlichen Aula auf dem Tempelberge (הר הבית), dass der Sanhedrin wegen 5 Mos. 17, 8 ff., wie auch aus Tr. Sanhedrin 11, 2 hervorgeht, sich schwerlich anderswo als dort versammelt haben wird. Schon früher finden wir Wohnungen für die Schätze, Einkünfte, Priester und Leviten beim Tempel, לשכה oder נשכה, griechisch *γαζοφυλάκιον*, *παστοφόριον* oder auch *αὐλή* Jerem. 35, 2. 4 LXX genannt. So begiebt sich Esra aus dem Tempel in die Halle des Johannes, des Sohnes Eljaschib's Esra 10, 6, welcher wahrscheinlich mit dem Neh. 12, 33 erwähnten Hohenpriester (s. BERTHEAU z. d. St.) identisch war, nach welchem sie später benannt zu sein scheint (also vielleicht die hohenpriesterliche Halle?), wo die LXX *γαζοφυλάκιον*, der apokryphische Esra (9, 1) und Josephus (Ant. 11, 5. 4) *παστοφόριον* haben, vgl. 1 Makk. 4, 38 und SCHLEUSNER in seinem Thesaur. in LXX interpp. unter *παστοφόριον*. Es ist sehr wahrscheinlich, dass, wie DERENBURG [1]), l'histoire et la géographie de la Palestine, p. 467 sqq. behauptet, die Jerusch. Tr. Peah 1, 6 und SIFRE über Deuteronomium, § 105 erwähnten „Hallen der Söhne Hanan's" (חנויות בני חנן), welche 3 Jahre vor der Zerstörung Jerusalems, wo der Sanhedrin von den חנויות auf dem Tempelberge nach der Stadt Jerusalem zieht, verwüstet werden, mit dem damaligen Sitzungslocal des Sanhedrin identisch sind; nur sind diese nicht, wie er will, auf dem Oelberg, sondern auf der Südseite der Tempelarea zu suchen. Nach Apg. 22, 30 (*κατάγειν*) u. 23, 10 musste Paulus, welcher in der Antonia gefangen sass, noch hinabgeführt werden, um in den Sanhedrin zu gelangen, welcher also an einem niedrigeren Orte des Tempelberges tagte. Wir denken bei den חנית des Talmud an die Wohnungen des herodianischen Tempels, welche Josephus innerhalb des äussersten Tempel-

---

[1]) Vgl. GRÄTZ, Geschichte d. Juden (2. Aufl.) III, S. 193, welcher noch Babyl. Tr. Baba mezia p. 188 citirt, wo aber irrig dafür die חנויות של בית הינו erwähnt sind.

vorhofs erwähnt; er nennt sie Bell. jud. 6, 5. 2 mit dem von uns bereits erläuterten Namen *γαζοφυλάκια* (wohl zu unterscheiden von dem *γαζοφυλάκιον* im Singularis Ant. 19, 6. 1. vgl. Mark. 12, 41 oder den *γαζοφυλάκια* Bell. jud. 5, 5. 2 im Weibervorhof) und erwähnt dort ausdrücklich auch die Häuser[1]) **der Wohlhabenden** (*οἶκοι τῶν εὐπόρων*),

---

[1]) Auf der südwestlichen Seite des Tempelberges befand sich nach Bell. jud. 2, 16. 3 auch das Haus der Hasmonäer (*ἡ Ἀσαμωναίων οἰκία*), weil auf dem der Oberstadt gegenüberliegenden Ufer (*πρὸς τὸ πέραν τῆς ἄνω πόλεως*), also östlich von der (über eine *φάραγξ*, das Tyropöum, gebauten) Brücke (*γέφυρα*, vgl. Bell. jud. 6, 6. 2. 6, 8. 1. Ant. 14. 4. 2), durch welche der *ξυστός* mit dem Heiligthum verbunden war. Zu jener Phrase vgl. das Lexicon von Passow über *πέραν*, welcher für die Bedeutung „gegenüber" *πέρην ἱερῆς Εὐβοίης* Il. 2, 535. *Χαλύδος πέραν* Aesch. Ag. 198. Pausan. 5, 15. 5. 8, 10. 4. 10, 8. 3 citirt. Die gewöhnliche Auffassung von *πέραν* an obiger Stelle, wonach der Palast der Hasmonäer westlich vom Tyropöum in der Oberstadt liegt, wird auch durch Ant. 20, 8. 11 widerlegt, wo jener als *τὸ βασίλειον* des von den Hasmonäern durch Mariamne, die Gemahlin des Herodes I., abstammenden Agrippa II. vorkommt; nach dieser Stelle nämlich liegt er dem *ξυστός* nahe, nicht auf dem *ξυστός*, welches der Fall sein würde, wenn er auf der Westseite jenes Thales gelegen hätte. — Was die Lage der Unterstadt anlangt, so setze ich sie mit Robinson, Neue biblische Forschungen in Palästina S. 269 ff. Raumer, Palästina (3. Aufl.) S. 379 ff. Ewald, Gesch. Israels (3. Aufl.) VI, S. 768. Hupfeld, Die topographische Streitfrage über Jerusalem, namentlich die Akra u. s. w., in der Zeitschr. der deutschen morgenländischen Gesellsch. 1861, S. 185 ff. nördlich vom Berge Zion, die Akra der Syrer aber mit Robinson, Ewald und Raumer, wie Josephus Ant. 12, 5. 4. Bell. jud. 1, 1. 4. 5, 4. 1. 6, 6. 2 ausdrücklich sagt, in die Unterstadt, welche von ihm zuweilen auch selber so genannt wird, nicht mit Hupfeld in die Oberstadt. Josephus musste als Zeitgenosse wissen, ob in der Unterstadt eine Akra oder Burg [nordwestlich von der Antonia und in der Nähe des Tempels, wesshalb die Syrer sie dort errichteten] war oder nicht. Josephus widerspricht auch nicht, wie Hupfeld will, sich selber, sondern er kennt, was man übersieht, abgesehen noch von der Befestigung des Tempelbergs Ant. 15, 11, 4, eine doppelte Akra, nicht bloss eine in der Unterstadt, sondern auch die ursprüngliche Akra in der Oberstadt (Ant. 7, 3. 1 u. 2 [*ἄκρα*]. Bell. jud. 5, 4. 1 [*φρούριον*]), woraus sich allein erklärt, dass die Juden im letzten jüdischen Kriege, als die Römer bereits die Akra in der Unterstadt nach Bell. jud. 6, 6. 3 verbrannt hatten, sich nach Bell. jud. 6, 8. 4 in der Oberstadt in die *ἄκρα* (wahrscheinlich vornämlich der

die wir jedenfalls auch unter den Priestern zu suchen haben. Es ist daher auch immerhin denkbar, dass dort Annas und Kaiphas in zwei unmittelbar an einander stossenden Häusern oder in verschiedenen Flügeln derselben Aula wohnten, sei's wegen ihrer Verschwägerung oder als die Häupter der jüdischen Tempelpriesterschaft und des Sanhedrin, worauf die rücksichtlich ihrer Räumlichkeit sonst differirende Darstellung der Verleugnung des Petrus bei Johannes einerseits und bei Matthäus andererseits zu führen scheint. Dass übrigens unter dem Sanhedrin der aus 71 Mitgliedern bestehende höchste jüdische Gerichtshof zu verstehen ist, erhellt nicht bloss aus der Bezeichnung und dem von ihm gefällten, aber von dem Landpfleger zu bestätigenden Todesurtheile Mark. 14, 55. 64. 15, 1 Parall., welches nur jenem jüdischen Gerichtshof nach dem Talmud und Joseph. Ant. 14, 9. 3 zukam, sondern auch daraus, dass gerade der Falschprophet, als welcher Jesus verurtheilt wurde, nach Tr. Sanhedr. 11, 1 von jenem gerichtet werden musste. Gegen unsere Auffassung des Annas Luk. 3, 1 als Präsidenten des Sanhedrin hat man eingewandt, dass der

---

Thurm Hippikus oder Davidsthurm) zurückziehen, wie denn auch die Syrer nach Bell. jud. 12, 5. 4 die in der Unterstadt befindliche Akra (*τὴν ἐν τῇ κάτω πόλει ἄκραν*) bauen, welche Bezeichnung auf eine zweite Akra, die Akra in der Oberstadt, augenscheinlich hinweist. Auch der Targum giebt 2 Sam. 5, 7. 1 Kön. 8, 1 und sonst עיר דויד durch חקרא, Akra, wieder. In der von Caspari, Chronologisch-geographische Einleitung in das Leben Jesu, S. 233 gegen unsere Ansicht gebrauchten Stelle aus dem Festkalender Megillat Taanit II, 3, wo die Feier des 23. Ijjar nach 1 Makk. 13, 51 geboten wird, weil die Söhne der Akra (בני חקרא) Jerusalem verliessen, sind die ersten Worte des spätern Scholion: „Es steht geschrieben (2 Sam. 5, 7): David nahm die Burg, das ist die Stadt David's. Dies ist der Ort, welchen die Akrier inne hatten", entweder so zu deuten, dass die *πόλις Δαυίδ* wie 1 Makk. 1, 33. 14, 36 von ganz Jerusalem, nicht bloss von der Oberstadt verstanden wird, oder, was vielleicht vorzuziehen ist, da sie für den Zusammenhang ganz überflüssig sind, ja dieser, wenn sie fehlen, zu gewinnen scheint, als irrige Glosse, welche in den Text gekommen ist, zu streichen. Die Akrier sind dort jedenfalls die Insassen der Akra der Syrer. Im Uebrigen ist die Megillat Taanit überhaupt nur mit Kritik zu gebrauchen (vgl. Grätz a. a. O. III, S. 416 ff.; Herzfeld, Gesch. Israel I, S. 266 ff. II, S. 159).

höchste Tempelpriester zugleich dem Sanhedrin präsidirt habe, und besonders, dass der Titel ἀρχιερεύς nur von Letzterem verstanden werden könne; beiderlei Behauptungen haben aber schwerlich Grund und können uns dazu dienen, unsere Annahme noch weiter zu rechtfertigen. Nach dem Vorgange besonders von SELDEN [1]) ist längst gezeigt, dass der Hohepriester damals als solcher nicht zugleich auch Präsident des Sanhedrin war, dass jener das letztgenannte Amt zwar auch bekleiden konnte, dann aber dazu besonders gewählt werden musste, was seit der Zeit der Herode, wo die Hohepriester-

1) De synedriis II, 437 sqq. 498 sqq. Die z. B. auch von RELAND, Antiqq. sacr. p. 145 erwähnten Paare (זוגות) können übrigens nicht Synedrialhäupter, sondern nur Schulhäupter gewesen sein. Man sieht dies, abgesehen davon, dass nach den zeitgenössischen Quellen, Josephus und dem Neuen Testamente, Andere als Präsidenten des Sanhedrin anzusehen sind, schon aus dem Namen רַבָּן, wie die Nachfolger Hillel's genannt werden. Der Enkel Hillel's, Gamaliel I., welcher Apg. 5, 34 erwähnt ist, präsidirt dort nicht im Sanhedrin, sondern ist ein Mitglied desselben (ἀναστάς τις ἐν τῷ συνεδρίῳ). Gamaliel's Sohn, Simon, welcher auch nach dem Talmud um die Zeit der Zerstörung Jerusalems wirksam ist, wird bei Josephus Vit. § 38 u. ö. um jene Zeit als angesehener Pharisäer erwähnt; es war aber damals (s. unten) nach Josephus Annas II. Präsident und Jesus, Sohn Gamaliel's, Vicepräsident des Sanhedrin. Der Talmud selber, welcher Schabb. 15 ª Hillel und seine Descendenz, Simon I., Gamaliel I. und Simeon II., 100 Jahre vor dem Hause (dem Tempel) präsidiren lässt, setzt den Beginn seines Präsidiums wesentlich richtig um 30 v. Chr. Wir erhalten so für Hillel und Simeon I. die entsprechende Zeit, da Gamaliel I. nach Apg. a. a. O. um die Mitte der dreissiger Jahre nach Christus blühen soll, und der Zeitgenosse Hillel's, Schammai, kann mit dem Pharisäer Σαμέας Ant. 14, 9. 4. 15, 1. 1. 15, 10. 4, und nicht so sicher der an den beiden letzten Stellen erwähnte Pollion mit Hillel, welcher übrigens an dem Ant. 14, 9. 4 genannten Sanhedrin überhaupt nicht und namentlich auch nicht als Präsident, was vielmehr Hyrkan war, Theil nahm, combinirt werden, vgl. GRÄTZ, Geschichte der Juden (2. Ausg.) III, S. 172 ff. und besonders EWALD, Geschichte des Volkes Israel (3. Ausg.) S. 16 ff. Die jüdischen Gelehrten leugnen leicht die Wirksamkeit des damaligen Sanhedrin mit den ἀρχιερεῖς an der Spitze, weil davon ihr Talmud nach seiner zelotisch-pharisäischen Richtung wenig berichtet und berichten will, und ihrer Annahme hat selbst LEYRER in seinem Artikel „Synedrium“ in HERZOG's Realencyklopädie S. 323 ff. mehr oder weniger nachgegeben.

würde an manche Unwürdige und Parteigänger verliehen ward, natürlich häufig nicht der Fall war. Aber es wird dabei die von mir in dem Artikel „Annas“ in HERZOG's Realencyklop. bereits angezogene Stelle aus Joseph. Ant. 20, 10 regelmässig übersehen, an welcher dieser jene Beschränkung des hohenpriesterlichen Regiments um die Zeit Jesu ausdrücklich bezeugt. Josephus bemerkt zunächst, dass seit dem babylonischen Exil bis zu Antiochus Eupator der Hohepriester Josua und seine Nachkommen das jüdische Volk demokratisch (*δημοκρατικῶς*) regiert hätten, dann wären nach einer Zeit von 7 Jahren, wo keine Hohepriester waren, die Hasmonäer als Fürsten, zuletzt Könige und Hohepriester des Volks gefolgt. Seit der Unterwerfung der Juden durch Pompejus ward von den Römern eine auf dem Census basirende aristokratische Verfassung nach S. 72 eingeführt. Die weltlichen Rechtssachen der Juden sind wohl schon damals dem von Rom bestellten Procurator Antipater unter besonderer Einrichtung jüdischer Magistrate zugefallen, wie denn auch nach dem Talmud um jene Zeit die Geldsachen dem Sanhedrin genommen wurden (Jer. Sanhedr. 7, 2, vgl. DERENBURG, L'histoire et la géographie de la Palestine, p. 90). Hyrkan behielt aber noch das hohepriesterliche Amt und, ohne Dynast zu bleiben, eine gewisse Vertretung des Volks und namentlich das Gericht über dieses in allen religiösen Angelegenheiten (*περὶ τῆς Ἰουδαίων ἀγωγῆς*) Ant. 14, 10. 2 u. 6, wozu das Präsidium im Hohenrath Ant. 14, 9 gehörte. Als seit dem Tode des letzten Hasmonäers der Halbjude Herodes der Grosse von Rom als König [1]) an die Spitze des jüdischen Volks gestellt wurde,

[1]) Herodes als von Rom abhängiger König hatte natürlich das Recht über Leben und Tod seiner Unterthanen und darum über diese, abgesehen etwa von einer Appellation an den Kaiser, in letzter Instanz zu entscheiden, so dass schon desswegen, auch wenn in dem Sanhedrin nicht die pharisäische Gegenpartei Ant. 14, 9. 17, 2. 4 gesessen hätte, die Befugnisse desselben namentlich auch in der genannten Beziehung hätten beschränkt werden müssen. Aber bei aller gewaltthätigen Willkür Herodes des Grossen ist man doch durchaus nicht berechtigt, wegen Stellen wie Ant. 16, 11. 1 ff. 17, 6. 3 u. 4 die Existenz des Sanhedrin

hörte jeder verfassungsmässige Zusammenhang zwischen dem Amte des Hohenpriesters und dem Präsidium des Sanhedrin auf, da Herodes und seine Dynastie (wie auch die Römer) das grosse Ansehen, welches dem Hohenpriester namentlich auch

---

zu seiner Zeit überhaupt in Abrede zu stellen, was schon der Ant. 14, 10 und 14, 12 mitgetheilten römischen Verträge wegen undenkbar ist. Am ersteren Orte handelt es sich vielmehr um ein richterliches Urtheil des Herodes über seine das römische Bürgerrecht besitzenden Söhne, also über königliche Prinzen (vgl. auch Ant. 17, 5. 2 ff.), welches der Kaiser Augustus erlaubt und zu welchem er den Versammlungsort (Berytus) und gewisse Beisitzer bestimmt und andere in das Belieben des Herodes gestellt hatte, wo der von Augustus § 1 gebrauchte Ausdruck *συνέδριον* mit dem jüdischen Sanhedrin nicht das Mindeste zu thun hat. [Unter den 150 Beisitzern des Gerichts, zu welchem die römischen Präfecten Syriens gehören (§ 2), sind auch die Beisitzer aus den Städten (*ἀπὸ τῶν πόλεων*). Letztere waren gewiss namentlich auch Magistratspersonen der von Rom nach S. 71 angeordneten Bezirkshauptstädte des jüdischen Landes, deren nicht religiöse Angelegenheiten bereits von Antipater, dem Vater Herodes des Grossen, als *ἐπίτροπος* beaufsichtigt wurden.] Der zweite Fall Ant. 17, 6. 3 war Hochverrath gegen ihn, den König, und das römische Regiment und nach der Ansicht der frommen Juden kein religiöses Vergehen, wesshalb er es sehr wohl vor sein eigenes Gericht ziehen konnte, zumal sogar der Hohepriester Matthias zur Faction der Aufrührer gehörte und desshalb entsetzt wurde. Auch hier beruft Herodes Beisitzer des Gerichts aus einer der Bezirkshauptstädte Jericho. Die richterliche Befugniss gehörte nach 1 Sam. 8, 20 zum Amt auch des jüdischen Königs, nur sollte er sie im Einklang mit dem göttlichen Gesetz und den in diesem bestimmten Ordnungen 5 Mos. 17, 8—20. Joseph. Ant. 4, 8. 17 u. 14 üben. Die nur durch die Römer beschränkte Macht Herodes des Ersten über Tod und Leben seiner Unterthanen sieht man z. B. aus Ant. 16, 11. 7. 17, 6. 5 u. 6. Dass er, wie überhaupt die Fürsten aus der Herodischen Dynastie, nicht zum Richten im grossen Sanhedrin zugezogen sei, wie die Lehrer der Mischna nach Reland, Antiqq. sacr. (ed. Vogel), p. 153 behaupten, ist bei diesem Halbjuden, zumal die betreffenden Ordnungen von den Römern schon vor seinem Königthum getroffen waren, durchaus wahrscheinlich und sind analoge wirkliche oder beabsichtigte Beschränkungen der Herodier auch Joseph. Ant. 15, 11. 5. 19, 7. 4 angeführt. Wie aber die richterliche Befugniss zwischen dem Sanhedrin und Herodes im Einzelnen getheilt war, lässt sich jetzt nicht mehr bestimmen. Neben dem von ihm ebenfalls erwähnten Sanhedrin (*συνέδριον*) erwähnt Josephus ausdrücklich noch die *βουλή* Bell. jud. 5, 4. 2 oder das *βουλευτήριον* Bell. jud. 6, 6. 3.

seit der Zeit der Hasmonäer zukam, auf alle Weise, z. B. durch die Erhebung ihrer Anhänger auf den hohenpriesterlichen Stuhl, durch Entsetzung und öfteren Amtswechsel, durch Berufung minder angesehener priesterlicher Geschlechter zu brechen suchten. Wie aber auch das Verhältniss Herodes des Ersten und seines Sohnes Archelaus zu dem jüdischen Sanhedrin näher gedacht werden mag, nach dem Tode des Letzteren 6 v. Chr., als Judäa auch formell zur römischen Provinz wurde, und auch zur Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu Christi war, wie Josephus a. a. O. sagt, die dortige jüdische Regierung eine Aristokratie; die Vorstandschaft des Volks (ἡ προστασία τοῦ ἔθνους), welche noch unter Hyrkanus dem Letzteren neben seiner ἀρχιερατεία zugestanden hatte, ward aber jetzt nicht wieder dem höchsten Tempelpriester, welcher als solcher nur Vorstand der Priester und Leviten blieb, sondern den Oberpriestern [1]) (ἀρχιερεῖς) anvertraut, welche im Sanhedrin an der Spitze des Volkes standen. In späterer Zeit wird eine Versammlung der Priester [2]), nicht des Sanhedrin, wie man häufig annimmt, von Agrippa II., welcher nicht die προστασία τοῦ ἔθνους besass, wohl aber die Sorge für das Heiligthum und die Ernennung des Hohenpriesters nach Ant. 20, 1. 3 erhalten hatte, Ant. 20, 9. 6 berufen, um über liturgische Dinge zu berathen; die Berufung des höchsten geistlich-weltlichen Gerichtshofs, von Josephus Ant. 20, 9. 1 des Unterschiedes wegen als συνέδριον κριτῶν bezeichnet, durfte darum in der späteren Zeit nach eben dieser Stelle nicht ohne

---

[1]) *Μετὰ δὲ τὴν τούτων* (des Herodes und Archelaus) *τελευτὴν ἀριστοκρατία μὲν ἦν ἡ πολιτεία, τὴν δὲ προστασίαν τοῦ ἔθνους οἱ ἀρχιερεῖς ἐπεπίστευντο.* Der Unterschied zwischen der *ἀρχιερωσύνη* und der *προστασία τοῦ ἔθνους* ist vorher bei Hyrkanus ausdrücklich in folgender Weise hervorgehoben: *τῷ δὲ Ὑρκανῷ πάλιν τὴν ἀρχιερωσύνην ἀποδοὺς τὴν μὲν τοῦ ἔθνους προστασίαν ἐπέτρεψε, διάδημα δὲ φέρειν ἐκώλυσεν.* Vgl. Bell. jud. 1, 8. 5.

[2]) Das Gericht der Priester wird auch im Talmud erwähnt, z. B. Tr. Joma 1, 5. Ketub. 1, 5. 8, 1. Tos. Sanhedr. c. 4. Babyl. Pesachim 90 [b], und wird unterschieden von dem Gericht der Hohenpriester (כהנים גדולים) z. B. Babyl. Jom. fol. 66, 1, citirt bei LIGHTFOOT, Hor. hebr. zu Matth. 26, 3.

Genehmigung des römischen Landpflegers geschehen. Jene ἀρχιερεῖς, welche nach Josephus a. a. O. seit dem Tode des Ethnarchen Archelaus mit der Vorstandschaft des Volks betraut wurden, werden in den Evangelien und der Apostelgeschichte, was ein Beweis ihrer geschichtlichen Treue ist, ebenfalls als dessen Gebieter erwähnt, namentlich bei Johannes Joh. 7, 32. 45. 11, 47. 57. 12, 10. 18, 3. 35. 19, 6. 15. 21, und es wechselt damit, wie wir es S. 206 bei Lukas sahen, der Ausdruck ἄρχοντες 7, 26. 48. vgl. 3, 1, dann an den bekannten Stellen, wo sie mit den Presbytern und Schriftgelehrten als vornehmster Bestandtheil des Sanhedrin erwähnt werden, in welchem sie nach Apg. 4, 6 das γένος ἀρχιερατικόν bilden, ferner Matth. 21, 15. 45. 26, 14. 27, 6. 62. 28, 11. Mark. 15, 3. 10. 11. Apg. 9, 14. 21 u. ö., zuweilen wohl pars pro toto für den ganzen Sanhedrin. Ebenso finden wir um diese Zeit die ἀρχιερεῖς im Pluralis bei Josephus auch sonst als die Obersten des Volks, z. B. Joseph. Vit. § 5. 38. Bell. jud. 2, 15—17. 4, 3—5. 5, 13. 1. Unterschieden werden die ἀρχιερεῖς von allen Priestern ausdrücklich z. B. Bell. jud. 2, 15. 4 (vorher πᾶς ἱερεύς — und später davon unterschieden οἱ ἀρχιερεῖς vgl. § 3), ferner in der στάσις dieser gegen jene Ant. 20, 8. 8 und 20, 9. 2, wo auf Grund einer verschiedenen Gesetzesauslegung den Priestern von den Oberpriestern (ἀρχιερεῖς) der Zehnten genommen wird. Die Anmassung dieser Grosspriester und namentlich auch rücksichtlich des Zehntens wird auch im Talmud Babyl. Pesachim 57 [a]. Babyl. Keritut 28 [a]. Maaser scheni am Ende und Jerus. Gem. daselbst u. ö. hervorgehoben (vgl. Geiger, Urschrift und Uebersetzung der Bibel, S. 110). Jene seit Archelaus mit der Vorstandschaft des Volks betrauten regierenden ἀρχιερεῖς, welche im Neuen Testamente, bei Josephus und im Talmud erwähnt werden, sind aber nun schwerlich die Häupter der 24 Priesterclassen, wie Haverkamp, Winer, Leyrer (im Artikel „Synedrium“ in Herzog's Realencyklop.) meinen, und mit Einschluss des wirklichen und der abgetretenen Hohenpriester auch Bleek und Meyer zu Matth. 2, 4, weil die Häupter der Priesterclassen da, wo sie in den LXX oder bei Josephus ohne Zweifel

erwähnt sind, 1 Chron. 24, 3 ff. Joseph. Ant. 7, 14. 7, niemals so [1]) heissen, weil sie ferner als solche höchstens Beisitzer in dem oben erwähnten Gerichtshof der Priester sein mochten, nicht aber an sich selber mit der Vorstandschaft des

---

1) Auch an den übrigen von WINER, Bibl. Realwörterb. im Artikel „Priester" S. 271 citirten Stellen, wo wahrscheinlich die Fürsten (שׂרים) jener Priesterclassen erwähnt werden, 2 Chron. 36, 14. Esra 10, 5. Neh. 12, 7, heissen sie in den LXX niemals ἀρχιερεῖς oder ebenso wie der Hohepriester, sondern etwa ἄρχοντες τῶν ἱερέων, im apokryphischen Buch Esra 8, 92 wie Joseph. Ant. 11, 5. 4 vgl. 7, 14. 7 φύλαρχοι τῶν ἱερέων. Ganz natürlich, denn der Hohepriester hatte eine unvergleichlich höhere Stellung als sie. Besonders merkwürdig ist, dass jene auch bei Josephus, in dessen Schriften die ἀρχιερεῖς so viel vorkommen, nie so heissen, und die ἀρχιερεῖς, verschieden von den Hohenpriestern, überhaupt, so viel ich mich erinnere, erst zur Zeit der römischen Herrschaft sich finden. Der Ausdruck ἀρχιερεύς für Hoherpriester findet sich in den LXX in den kanonischen Büchern überhaupt nur 3 Mos. 4, 3, wahrscheinlich, um ihn von dem ihn sühnenden ὁ ἱερεύς V. 5 besser zu unterscheiden, während er sonst entsprechend dem hebräischen הכהן הגדול oder הכהן gewöhnlich ὁ ἱερεὺς ὁ μέγας oder ὁ ἱερεύς schlechthin heisst; dagegen wird er in den Apokryphen seit der Makkabäerzeit häufig ὁ ἀρχιερεύς genannt, namentlich in den Büchern der Makkabäer, hier auch in dem Schreiben der Seleuciden 1 Makk. 10, 20. 32. 14, 41. 11, 6, vgl. indess 11, 20. 14, 20, ferner durchgehends in den auch für Nichtjuden verfassten Schriften des Josephus und meistens auch bei Philo. Beachtungswerth ist, dass allein Esra, obwohl er kein Hoherpriester war und Esra 7, 6, 10 ff. הכהן und Joseph. Ant. 11, 5. 1 πρῶτος ἱερεὺς τοῦ λαοῦ heisst, im apokryphischen Esra 9, 40 ὁ ἀρχιερεύς genannt wird, augenscheinlich als höchster Richter des jüdischen Volks (Esra 7, 25 ff. vgl. V. 14. Joseph. a. a. O.) und Prototyp des Präfecten des Sanhedrin. Das apokryphische Buch Esra, welches bereits von Josephus benutzt ist, und worin dieser Gebrauch von ἀρχιερεύς sich findet, stammt etwa aus dem ersten Jahrhundert vor Christus und der römischen Zeit (vgl. FRITZSCHE, Handb. zu den Apokryph. des Alt. Test. Lief. I, S. 9). Wenn es in dem Edicte Cäsar's Ant. 14, 10. 4 heisst: αὐτόν τε (Hyrkan) καὶ τὰ τέκνα αὐτοῦ ἀρχιερεῖς τε καὶ ἱερεῖς Ἱεροσολύμων καὶ τοῦ ἔθνους εἶναι, so scheint wegen des τε και, wodurch die Worte ἀρχιερεῖς τε καὶ ἱερεῖς mit einander verbunden werden. Hyrkan, was auch von seinen Kindern gelten soll, zugleich als ἀρχιερεύς und als ἱερεύς betrachtet zu sein; als ὁ ἱερεύς ist er dann natürlich das Haupt der Tempelpriester, und ὁ ἀρχιερεύς bezeichnet ihn als προστάτης τοῦ λαοῦ, was, wie wir unten sehen werden, in dem Edict eines Römers sehr natürlich ist.

Volks zu thun hatten, weil sie auch nicht alle in Jerusalem sich aufhielten und nicht den Tempelpriestern, wie Bell. jud. 2, 15. 4 geschieht, gegenübergestellt werden konnten oder diesen, zu denen sie dann selber gehört hätten, nach Ant. 20, 8. 8. 20, 9. 2 den Zehnten würden genommen haben. Sie sind aber ebenso wenig die aus ihrem Amte entfernten Hohenpriester, mit Einschluss des wirklichen, so wie das Geschlecht derjenigen Priesterclasse, aus welcher jeder künftige wirkliche Hohepriester hervorzugehen [1]) hatte. Denn die zuletzt Erwähnten, welche übrigens schwerlich schon ἀρχιερεῖς heissen konnten, gehören gar nicht her, da sie als erst künftig zu wählende noch gar keine Machtbefugniss besassen, auch zugegeben, dass man sich damals an eine bestimmte Priesterclasse [2]), nämlich die erste oder die Classe Jojarib, woraus nach 1 Makk. 2, 1 auch die Makkabäer waren, wie mir wahrscheinlich ist, bei der Wahl zum Hohenpriester gehalten hat. Die Erstgenannten waren aber theils von zu geringer Zahl, während die ἀρχιερεῖς im Sanhedrin die alleinigen Priester oder doch ziemlich zahlreich gewesen zu sein scheinen, theils können die Römer diejenigen Hohenpriester, welche sie als missliebig aus ihrem Amte entfernten, nicht als solche gerade mit der besonders einflussreichen Befugniss der προστασία τοῦ λαοῦ haben betrauen wollen, wie denn auch öfter solche ἀρχιερεῖς erwähnt werden, welche früher nicht Hohepriester [3])

---

[1]) Wichelhaus, „Versuch eines ausführlichen Commentars zu der Geschichte des Leidens Jesu nach den vier Evangelien", S. 35.

[2]) Dagegen spricht nicht, dass Josephus einige Hohenpriester in dieser Zeit als von weniger angesehener Geburt bezeichnet, z. B. den Ananel Ant. 15, 2. 4, denn er war nach Ant. 15, 3. 1 doch von hohenpriesterlichem Geschlecht, d. h. Nachkomme Aarons. Dasselbe gilt sogar auch von dem durch das Loos berufenen unwissenden Phannias aus einer der hohenpriesterlichen (ἀρχιερατικ., wie unstreitig zu lesen ist) Phylen Enjachim Bell. jud. 4, 3. 8. Der Name der letztern findet sich nicht unter den 1 Chron. 24, 7 ff. erwähnten 24 Priesterclassen (ἐφημερίαι); indess hatten letztere Unterabtheilungen, welche Josephus auch Vit. § 1 φυλαί nennt.

[3]) So Simon, Sohn des Boethus, Bell. jud. 5, 13. 1 (vgl. Anger, De temporum in actis apostolorum ratione, p. 94. Not. a). Joseph. Vit.

waren. Jene regierenden *ἀρχιερεῖς* waren vielmehr nicht bloss aus den Priestern, und zwar aus guter Familie [1]), genommen, sondern mussten namentlich auch als Richter des mosaischen [2]) Gesetzes und der daran sich knüpfenden rechtlichen Auslegungen kundig sein, wie sie denn gewiss auch meistens aus den niederen Gerichten in das höchste Gericht aufrückten und nach dem Talmud früher Zuhörer des letzteren waren (Tract. Sanhedrin 4, 4); endlich mussten sie, wie das die Römer auch von den Rittern und Senatoren Roms und allen sonstigen Magistraten ihres Reichs forderten, gemäss dem von den Römern in Judäa überhaupt eingeführten timokratischen Verfassungsprincip sicherlich ein bestimmtes und zwar ansehnliches Vermögen besitzen, woher es sich um so leichter erklärt, dass wir manche Sadducäer, da diese reich zu sein pflegten, in ihrer Mitte finden. Darum, weil sie die Optimaten, die Gebietenden aus den Priestern waren, hiessen sie *οἱ ἀρχιερεῖς*, mögen wir sie nun in jener Zeit an der Spitze des grossen Sanhedrin oder auch anderer staatlicher Functionen sehen. Da sie nämlich seit dem Tode des Ethnarchen Arche-

---

§ 38: *πολλοὺς τῶν ἀρχιερέων*. Ib. § 39: *Σίμων ἐξ ἀρχιερέων*. Apg. 4, 6: *Ἀλέξανδρον καὶ ὅσοι ἦσαν ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ*.

1) Joseph. Vit. § 39 wird Simon *ἐξ ἀρχιερ.* gleich darauf als *ἱερεύς* betrachtet. Bell. jud. 6, 2. 2 (*εὐγενεῖς*).

2) Nach Joseph. Ant. 7, 14. 7 hatte David 6000 Priester und Leviten zu *κριτὰς τοῦ λαοῦ* und *γραμματεῖς* bestimmt (vgl. 1 Chron. 23, 4). Steigerung des Gesetzesstudiums durch den Priester und Schriftgelehrten (ספר) Esra Ant. 11, 5 vgl. Esra 7, 6 ff. Vgl. EWALD, Gesch. des Volkes Israel IV, S. 189 ff. (3. Ausg.). Die *συναγωγὴ γραμματέων* 1 Makk. 7, 12. Sogar von dem militairischen Oberbefehlshaber Galiläas im jüdischen Kriege Josephus wird eine besondere Gesetzeskunde verlangt Joseph. Vit. § 14. 39. Der S. 220. Anm. 2 erwähnte, aus hohenpriesterlichem Geschlechte stammende Phannias wird Bell. jud. 4, 3. 8 genannt: *ἀνὴρ οὐ μόνον οὐκ ἐξ ἀρχιερέων, ἀλλ' οὐδ' ἐπιστάμενος σαφῶς, τί ποτε ἦν ἀρχιερωσύνη δι' ἀγροικίαν*. Die *ἀρχιερεῖς* besassen hiernach, wie aus dem Gegensatz *ἀλλ' οὐδ' κ. τ. λ.* hervorgeht, Gesetzeskunde. Phannias war ein עם הארץ (vgl. *δι' ἀγροικίαν*); über solche Priester siehe LIGHTFOOT, Hor. hebr. zu Matth. 2, 4. Ausserdem sehen wir aus jener Stelle über Phannias, dass der Hohepriester, d. h. das Haupt der Tempelpriester, zu jener Zeit gewöhnlich aus den *ἀρχιερεῖς* genommen zu werden pflegte.

laus von den Römern mit dessen Machtbefugniss, soweit sie nicht dem römischen Landpfleger zufiel, der *προστασία τοῦ λαοῦ* betraut wurden, so werden sie, abgesehen namentlich von der Zeit, wo Agrippa I. König von Judäa war, also gerade auch zur Zeit Jesu, nicht eine bloss oberrichterliche Befugniss, sondern im Wesentlichen dieselben Functionen gehabt haben, welche dem von einer *γερουσία* unterstützten jüdischen Ethnarchen [1]) in Alexandrien nach dem Vorgange Cäsar's von Kaiser Augustus gewährt wurden. Schon bei der Unterwerfung der Juden durch Pompejus ward nach Bell. jud. 1, 8. 5 in Judäa eine aristokratische Verfassung, die *προστασία τῶν*

---

[1]) Strabo bei Joseph. Ant. 14, 7. 2: *καθίσταται δὲ καὶ ἐθνάρχης αὐτῶν (τῶν Ἰουδαίων), ὃς διοικεῖ τε τὸ ἔθνος καὶ διαιτᾷ κρίσεις καὶ συμβολαίων ἐπιμελεῖται καὶ προσταγμάτων, ὡς ἂν πολιτείας ἄρχων αὐτοτέλους*; vgl. Ant. 14, 10. 1. 19, 5. 2. Bell. jud. 2, 18. 7. contr. Apion. 2, 4. Die jüdische von Augustus eingerichtete *γερουσία* in Alexandrien erwähnt Philo in Flaccum II, 527 (Mangey). Ausser dem jüdischen Ethnarchen ist der im Tempel zu Leontopolis fungirende Hohepriester zu nennen, welcher gegen jenen entschieden zurücktritt. Der Titel *ἀλαβάρχης*, welcher für *ἐθνάρχης* (Ant. 18, 6. 3. 18, 8. 1 u. ö.) gebraucht wird, soll, wahrscheinlich aus אַלָּף (Verbindung, Stamm) und *ἄρχω* gebildet, wohl schon durch den Laut das jüdische Oberhaupt von andern Ethnarchen, welche bei Strabo XVII, p. 798 für Aegypten erwähnt werden, unterscheiden. Ueber Aegyptens Verfassung unter den Römern vgl. Marquardt, Röm. Alterth. III, 1. S. 217 ff. In der prachtvollen, mit einer Doppelhalle wie eine Basilika gebauten Synagoge Alexandriens, welche Succa 51 [b]. Jerus. 5, 1. Tos. Succa 4 und Philo, Leg. ad Caj. § 29 (II, 565) erwähnt wird, hatten auch die Senatoren ihr Sitzungslocal, wie aus ihren 70 kostbaren Sitzen, zu denen der Stuhl des Präsidenten unstreitig noch hinzukam, hervorgeht. Hier mochten sie am Sabbat zugleich lehrend auftreten, wie Philo Vit. Mosis III, § 27 vermuthen lässt. Auch in den Basiliken der Römer war bekanntlich ausser den Kaufhallen das Tribunal der Richter. Auch dieser Umstand scheint für unsere S. 211 geäusserte Vermuthung zu sprechen, dass das Sitzungslocal des grossen Sanhedrin nach seiner Auswanderung aus der Quaderhalle in den Hallen des äusseren Tempelvorhofs und zwar wohl auf der Südseite in der *στοὰ βασιλική*, welche sogar drei Hallen hinter einander hatte, gewesen ist. Wie das Gerichtslocal desselben in Jerusalem mit dem Tempel zusammenhing, weil die Richter im Namen Gottes Recht sprachen, so finden wir die jüdischen Gerichte anderwärts im Zusammenhang mit den Synagogen.

ἀρίστων, eingeführt, so indess, dass Hyrkanus nicht nur Haupt der Tempelpriester, sondern auch Präsident des Sanhedrin, primus inter pares, als Ethnarch verblieb, und die Vereinigung dieser beiden Würden, wie wir sie auch 1 Makk. 14, 28 ff. finden, worauf mit den Rechten ihrer πρόγονοι hingewiesen ist, wird ihm und seinen Kindern auch noch von Cäsar (Ant. 14, 10. 4) bestätigt. Nach der Regierung des Archelaus, wo die Vorstandschaft über das Volk an die ἀρχιερεῖς kommt, sind beide Würden, die des Hohenpriesters und des Nasi, schon länger nicht mehr erblich, auch sind sie nur zufällig noch in derselben Hand vereinigt. Urkundlich kommen übrigens die ἀρχιερεῖς als bedeutender Bestandtheil des Sanhedrin wohl zuerst Matth. 2, 4 kurz vor dem Tode Herodes des Grossen, in der Zeit des Augustus vor. Wir sahen S. 215 ff., dass schon zur Zeit des Pompejus die ausdrücklich ausgesagte Herrschaft der ἄριστοι bei den Juden, während sie nach Ant. 20, 10 bis zu den Makkabäern demokratisch regiert wurden, wie überall in den Magistraten des römischen Reichs, durch einen höheren Census derselben bedingt wurde, ähnlich wie in Achaja nach Pausanias 7, 16. 6: Ὡς δὲ ἀφίκοντο οἱ σὺν αὐτῷ βουλευσόμενοι, ἐνταῦθα δημοκρατίας μὲν κατέπαυε, καθίστατο δὲ ἀπὸ τιμημάτων τὰς ἀρχάς (vgl. MARQUARDT, Röm. Alterth. III, 1. S. 255). Es ist aber wohl möglich, ja wahrscheinlich, dass nach dem Tode des Archelaus von Augustus der Census der ἀρχιερεῖς, welchen er damals so grosse Machtbefugniss einräumte, noch erhöht ward, wie das nach Suet. Octav. 41. Dio Cass. 54, 17. 26 von Augustus beim römischen Senate geschah. Hierdurch wurde nach MARQUARDT, Röm. Alterth. II, 3. S. 221 in Rom zuerst ein ordo senatorius gebildet, in der Art, dass die Söhne der Senatoren sogleich mit der toga virilis den latus clavis erhielten, das Insigne der Senatoren, und die Erlaubniss, den Senatssitzungen zuhörend beizuwohnen, wodurch sie die Pflanzschule des Senats wurden und manche Privilegien genossen. Aehnliches mag schon damals oder doch später auch mit den Söhnen der ἀρχιερεῖς geschehen sein. So würde sich das Hervorheben der υἱοὶ ἀρχιερέων schon bei Joseph. Bell. jud. 6, 2. 2 und im Talmud

Tr. Ketub. 13, 1 u. 2. Sanhedr. 9, 7 erklären, ferner, dass vor dem wirklichen Sanhedrin um jene Zeit noch Candidaten der Rathswürde zuhörend sitzen. Nach Archelaus wird Judäa von Augustus einem Senat zur Verwaltung übergeben, sowie Rom es früher mit Macedonien nach Liv. 45, 32 gethan hat, wo es heisst: Quod ad statum Macedoniae pertinebat, senatores, quos synedros vocant, legendos esse, quorum consilio respublica administraretur. Die Neugestaltung der früheren *γερουσία* (1 Makk. 12, 6. 2 Makk. 1, 10. 11, 27) als *συνέδριον* gehört nicht etwa der vorrömischen Periode an, sondern ist, wie auch jene Stelle des Livius beweist (vgl. auch Dionys. Hal. 2, 12), römischen Ursprungs (anders z. B. LEYRER im Artikel „Synedrium" in HERZOG's Realencyclopädie, S. 323). Auch Josephus weiss von einer solchen oberrichterlichen Behörde der Juden unter dem Namen *συνέδριον* (סנהדרין) erst unter Hyrkan II. zur Zeit der Römer Ant. 14, 9. 3—5 (vgl. auch Ant. 14, 5. 4 *συνέδρια* [1])), während es seinem Wesen nach, wenn auch unter anderem Namen, unstreitig schon früher bestand. Ferner weist der aus dem Griechischen entlehnte Name סנהדרין (*συνέδριον*), welcher in der Mischna nur von einer richterlichen Behörde sich findet und welchen die ersten den Griechen feindlichen Hasmonäer sicher nicht gewählt haben, auf die römische Periode hin. Mit Josephus und dem Talmud steht das Neue Testament im völligen Einklang, wenn der Terminus für jeden höchsten Gerichtshof hier regelmässig *τὸ συνέδριον* Matth. 5, 22. 26, 59. Mark. 14, 55. 15, 1. Luk. 22, 66. Apg. 4, 15. 5, 21 ff. 6, 12 ff. 22, 30 ff. 23, 28. 24, 20. Joh. 11, 47 genannt wird und daneben auch *συνέδρια* im Plural Matth. 10, 17. Mark. 13, 4 erwähnt werden. Inner-

---

[1]) Die hier genannten 5 *συνέδρια* oder (nach Bell. jud. 1, 8. 5) 5 *σύνοδοι*, in welche Gabinius Judäa theilte, sind nach S. 71 ff. die bei den Römern auch sonst bekannten *conventus juridici*, wie auch nach Strabo XIII, p. 629 *διοικήσεις* eingerichtet werden, *ἐν αἷς τὰς ἀγοραίους ποιοῦνται καὶ τὰς δικαιοδοσίας*. Solche Gerichtstage hatten in Palästina namentlich auch die Herode zu halten, während die mehr religiöse Gerichtsbarkeit des grossen Sanhedrin Anfangs unter Hyrkan II. gestellt war.

halb des aus 71 Mitgliedern bestehenden Sanhedrin scheint es nach Matth. 26, 59. Mark. 14, 55. 15, 1. Apg. 22, 30 noch einen besonderen Ausschuss gegeben zu haben, welcher Apg. 5, 21 das Synedrium im engeren Sinne heisst. Auch Philo, obwohl der höchste Gerichtshof in Aegypten nicht *συνέδριον*, wie in Judäa, geheissen zu haben scheint, spielt auf diesen Namen an, indem er seine Mitglieder De sobrietate § 4 (I, p. 395 Mang.) als *τοὺς συνέδρους τοῦ θεοφίλου λαοῦ*, welche man wegen Num. 11, 16 *πρεσβύτεροι* zu nennen pflege, bezeichnet (vgl. auch Vita Mosis III, § 27 [II, p. 167 Mang.] *συνεδρεύειν*). Im jüdischen Kriege sehen wir Josephus mit dem Sanhedrin (*συνέδριον τῶν Ἱεροσολυμιτῶν* Vit. § 12 vgl. 2 Chron. 19, 8. Ant. 4, 8. 14) amtlich verkehren, nachdem er in einer im Heiligthum abgehaltenen Versammlung desselben Bell. jud. 2, 20. 3 u. 4. Vit. § 7 zum Statthalter von Galiläa gewählt war, und seinen Beschlüssen Vit. § 38. 39. 60. 65 u. 70 unterworfen. Präsident desselben war damals der als *ὁ ἀρχιερεύς* bezeichnete Annas, der Sohn des Annas, und sein Vicepräsident Jesus, der Sohn Gamaliel's, wie aus Vit. § 38. vgl. § 39 u. 44 hervorgeht, von denen jener zugleich mit Joseph, Gorion's Sohn, wegen der damaligen ausserordentlichen Lage nach Bell. jud. 2, 20. 3 mit dictatorischer Gewalt in Betreff aller die Stadt betreffenden Dinge bekleidet war. Nicht minder deutlich geht die Vorsteherschaft des Annas und Jesus im Hohenrathe aus mehreren anderen [1]) Stellen des Josephus hervor; wir verweilen dabei, weil sie

---

1) Bell. jud. 4, 3. 9: *Οἵ τε δοκιμώτατοι τῶν ἀρχιερέων, Γαμαλᾶ μὲν υἱὸς Ἰησοῦς, Ἀνάνου δὲ Ἄνανος.* Ib. 4, 3. 7: *ἐνῆγε γὰρ ὁ γεραίτατος τῶν ἀρχιερέων Ἄνανος.* 4, 4. 3: *ὁ μετὰ Ἄνανον γεραίτατος τῶν ἀρχιερέων Ἰησοῦς.* Josephus nennt den Annas *ὁ ἀρχιερεὺς καὶ ἡγούμενος τῆς ἰδίας σωτηρίας ἡμῶν*, datirt, seine hohe Geburt, seinen Reichthum, seine hohe Würde, seine Gerechtigkeit, Weisheit und Leutseligkeit preisend, von seinem Tode den Untergang der Stadt ib. 4, 5. 2 und fährt dann fort: *Παρέζευκτο δὲ αὐτῷ καὶ ὁ Ἰησοῦς, αὐτοῦ μὲν λειπόμενος κατὰ σύγκρισιν, προὔχων δὲ τῶν ἄλλων.* In dem *παρέζευκτο* wird auf die Synedrialpaare (זוגות) angespielt, und diese werden dadurch überhaupt für jene Zeit als geschichtlich dargethan, freilich, wie wir S. 214. Anm. sahen, die talmudischen erst um die Zeit der Zerstörung Jerusalems,

uns über einige sonst unbekannte oder bestrittene Punkte in der damaligen Stellung des Nasi Aufschluss geben. Wie nämlich aus S. 225. Anm. erhellt, wurde dem Präsidenten nach älterem Vorbilde, z. B. 2 Chron. 19, 11, ein *σύζυγος* in dem Vicepräsidenten beigegeben, die Synedrialpaare des Talmud aber geben bis zur Zerstörung Jerusalems unrichtige Namen und sind nach S. 214. Anm. nur auf Schulhäupter zu beziehen. Es hatte ferner der Präsident (wie auch der Vicepräsident und wohl auch die übrigen Mitglieder) nach Bell. jud. [1]) 4, 3. 10. 4, 5. 2 eine Amtstracht, und jener besass die angesehenste, auch den Hohenpriester überragende Stellung im ganzen jüdischen Volke. Endlich waren weder der Präsident Annas, noch sein Vicepräsident Jesus damals Hohepriester, sondern das war nach Ant. 20, 9. 7 Matthias, der Sohn des Theophilus. Dass der ältere Annas und nicht Kaiphas um die Zeit des Processes Jesu und später Präsident des Sanhedrin war, lässt sich endlich auch aus Apg. 5, 17 ff. ersehen. Der damalige Präsident, welcher V. 21 den Sanhedrin beruft, gehörte zur Partei der Sadducäer, wie aus den Worten V. 17: *ὁ ἀρχιερεὺς καὶ πάντες οἱ σὺν αὐτῷ, ἡ οὖσα αἵρεσις τῶν Σαδδουκαίων* hervorgeht, wo die Parteigenossen des

---

1) Annas sagt hier: *περικείμενος τὴν ἀρχιερατικὴν ἐσθῆτα καὶ τὸ τιμιώτατον καλούμενος τῶν σεβασμίων ὀνομάτων* (d. h. *ὁ ἀρχιερεύς*) *ζῶ*. An der andern Stelle Bell. jud. 4, 5. 2 sagt Josephus von dem getödteten Annas und Jesus: *οἱ δὲ πρὸ ὀλίγου τὴν ἱερὰν ἐσθῆτα περικείμενοι καὶ τῆς κοσμικῆς θρησκείας κατάρχοντες προσκυνούμενοί τε τοῖς ἐκ τῆς οἰκουμένης παραβάλλουσιν εἰς τὴν πόλιν ἐῤῥιμμένοι γυμνοὶ, βορὰ κυνῶν καὶ θηρίων, ἐβλέποντο.* Sie heissen hier unter Anderem *τῆς κοσμικῆς θρησκείας κατάρχοντες*, Gebieter der in der Welt verbreiteten Gottesverehrung (zu *κοσμικῆς* vgl. das entsprechende *ἐκ τῆς οἰκουμ.*); denn der Sanhedrin und namentlich sein Nasi gebot auch über die Juden der Diaspora (vgl. Apg. 9, 2), was natürlich nur ihm, nicht auch dem Haupt der Tempelpriester zukam, wesshalb auch zu seinem Namen das בכל מקום hinzugefügt wird. Wetstein zu Matth. 2, 4 schliesst aus der ersteren Stelle (die zweite hat er übersehen) mit Unrecht, dass die entsetzten Hohenpriester ihre hohepriesterliche Amtstracht hätten forttragen dürfen. Es ist das nicht nur an sich sehr unwahrscheinlich, sondern stimmt auch nicht zu der Notiz des Josephus Ant. 18, 4. 3. 20, 1. 1 über die Aufbewahrung der hohepriesterlichen Amtstracht.

Präsidenten (ὁ ἀρχιερεύς), die οἱ σὺν [1]) αὐτῷ, in deren Gemeinschaft jener nach V. 21: ὁ ἀρχιερ. καὶ οἱ σὺν αὐτῷ συνεκάλεσαν τὸ συνέδριον den Sanhedrin beruft, ausdrücklich als Sadducäer

---

[1]) οἱ σὺν αὐτῷ ist, wie es Apg. 14, 4 und auch sonst im Griechischen häufig vorkommt, von denen gesagt, welche auf Jemandes Seite stehen. Bestand der Anhang des Präsidenten des Sanhedrin aus Sadducäern, so ist bei der damaligen Parteistellung der Pharisäer und Sadducäer innerhalb des Sanhedrin und sonst Apg. 23, 6 ff. die Annahme nothwendig, dass er selber Sadducäer (gegen Meyer) und kein Pharisäer war. Geiger, Urschrift S. 107, missdeutet unsere Stelle für seine Hypothese, dass die Sadducäer oder, wie er auch sagt, Zadokiten als identisch mit den בני צדוק des Ezechiel (!) Ezech. 44, 10 ff. 15 ff., Nachkommen des zur Davidischen Zeit lebenden Hohenpriesters Zadok (!) und seines Geschlechts, welches vom hohenpriesterlichen Stuhle durch die Makkabäer verdrängt sei, waren und die in jeder Hinsicht reactionäre hohepriesterliche Aristokratie repräsentirten, wodurch zugleich bestätigt werden soll, dass ihre Gegner, die Pharisäer, bekanntlich die Häupter des Talmud, in moderner Weise die Volks- und religiöse Fortschrittspartei gebildet haben; vgl. dagegen Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV (3. Ausg.), S. 358. Anm. 2. Unsere Stelle sagt nur das längst Bekannte, dass auch ein ἀρχιερεύς und Präsident des Sanhedrin und andere Mitglieder desselben der Partei der Sadducäer angehören konnten und öfter angehörten, und dass sie, wie häufig, mit ihren Anschlägen nicht durchdrangen, weil die Pharisäer, hier der angesehene Gamaliel, ihnen entgegentraten. Dass die Sadducäer stets aus hohenpriesterlichem Geschlecht waren, ist weder hier noch irgendwo sonst gesagt. Wie hier ein ἀρχιερεύς mit den Sadducäern, seinen Parteigenossen, zusammenwirkt, so kommen anderwärts die ἀρχιερεῖς mit den Pharisäern als die entscheidenden Mächte verbunden vor Joh. 7, 32. 45 ff. 11, 47. 57. 18, 3. Matth. 27, 62 und so auch bei Josephus, z. B. Vit. § 5. Josephus, welcher selber aus einem angesehenen Priestergeschlechte stammte, war nur vorübergehend Sadducäer, dann Pharisäer Vit. § 1 u. 2. Nach ihm waren die Sadducäer häufig Optimaten (hierüber vgl. S. 72 ff.), aber nicht bloss aus priesterlichem Geschlechte (z. B. besonders auch Kriegsoberste Ant. 13, 16. 2 u. 3), sie waren zwar in Betreff der damaligen Staatsform conservativ, sonst sind aber gerade sie noch am ehesten als Männer des religiösen Fortschritts zu bezeichnen, da sie nach Ant. 18, 1. 4 nicht bloss keinen Schirm für die Gebote duldeten, sondern es auch für eine Tugend hielten, gegen die Lehrer der von ihnen befolgten Weisheit zu disputiren. In den oberen Behörden mussten die Sadducäer den Pharisäern nach Ant. 18, 1. 4 meistens nachgeben; unstreitig waren auch diese daher noch stark in ihnen vertreten. Und wie unwahrscheinlich schon an sich ist die Annahme, dass die Makkabäer Johannes Hyrkan und

bestimmt werden. Nun ist um die Zeit dieser Synedrialsitzung Kaiphas Hohepriester gewesen, da er aus diesem seinem Amte erst 36 n. Chr. entfernt ist. Kaiphas scheint aber nach Joh. 11, 49 (εἷς τις ἐξ αὐτῶν) vgl. V. 46 u. 47 Pharisäer gewesen zu sein, während unser Annas, wie sein Sohn, der jüngere Annas, welcher nach Joseph. Ant. 20, 9. 1 ebenfalls die Christen verfolgte, unstreitig Sadducäer war, wie auch durch Apg. 4, 6, wo er von Lukas als Präsident des nach V. 1 auf Anlass der Sadducäer zusammenberufenen Synedriums erwähnt ist, bestätigt wird. Aus diesem Grunde muss Annas und nicht etwa Kaiphas auch als Präsident (ὁ ἀρχιερεύς) der bald darauf Apg. 5, 17. 21. 27 erwähnten Versammlung des Sanhedrin gedacht werden. Wäre die Lesart ὁ ἱερεύς Apg. 5, 24 richtig, wie ich in meiner Chronol. Synopse, S. 187 angenommen habe und jetzt noch Meyer, Tischendorf u. A. annehmen, so würde hier ὁ ἱερεύς, d. i. nach bekanntem, hier dann der Unterscheidung wegen befolgtem Sprachgebrauch (s. oben S. 219. Anm.) das Haupt der Tempelpriester, Kaiphas, ausdrücklich von dem Präsidenten des Sanhedrin (ὁ ἀρχιερεύς) unterschieden sein; allein jene Lesart, welche jetzt auch durch Cod. Sin. zurückgewiesen wird, ist handschriftlich nicht bedeutend genug bezeugt und wahrscheinlich aus Apg. 4, 1, wo οἱ ἱερεῖς zu lesen und von Meyer z. d. St. gut erklärt ist, in den Text gekommen, wie auch aus dem ebenfalls gelesenen Pluralis οἱ ἱερεῖς statt des Singularis Apg. 5, 24 hervorgeht. Der Einwand aber, dass der Präsident des Sanhedrin nicht durch ὁ ἀρχιερεύς bezeichnet werde, ist hinfällig, da wir das Gegentheil an so vielen Stellen einerseits des Neuen Testamentes, andererseits des Josephus (vgl. auch Esra apocryph. 9, 40) gesehen haben. Wer bedenkt, dass von den Römern

Alexander Ant. 13, 10. 13, 13. 5 sich gerade auf die durch ihre Familie verdrängten Zadokiten im Streite mit den Pharisäern gestützt haben sollten? Ueber den Streit der Sadducäer und Pharisäer unter den Hasmonäern und Herodiern vgl. jetzt auch eine neuentdeckte zeitgenössische Quelle, die Assumtio Mosis, und meine Abhandlung: „Die jüngst aufgefundene Aufnahme Moses nach Ursprung und Inhalt untersucht“ in Jahrbb. für deutsche Theol. 1868, S. 640 ff.

zur Zeit Jesu die ἀρχιερεῖς mit der Vorstandschaft des Volks betraut waren und einer aus ihrer Mitte im Sanhedrin präsidirte, dem ist schon von vorn herein die Voraussetzung an die Hand gegeben, dass sein damaliger Präsident den Namen ὁ ἀρχιερεύς geführt haben wird. Wenn er später im Talmud zur Zeit der Rabbinenherrschaft den Namen Nasi trägt, während vorher schon ein ἀρχιερεύς, aber noch zur Zeit Hyrkan's II. das Haupt der Tempelpriester, an seiner Spitze stand, so hängt das eben mit dem Zurücktreten der Herrschaft der Priester gegen die der Rabbinen seit Zerstörung des Tempels zusammen und kann nicht das Mindeste gegen unsere Ansicht beweisen. Hinzukommt, dass gerade unter den Römern nach MARQUARDT, Röm. Alterth. III, 1. S. 368 ff., der Titel ὁ ἀρχιερεύς für das Haupt des κοινόν [1]) einer Provinz auch sonst gewöhnlich war, mit welchem Namen auch das jüdische Synedrium benannt wird. Da nun der Präsident des Sanhedrin damals ohne

---

[1]) Das κοινόν von Lycien wird von Strabo XIV, p. 664 κοινὸν συνέδριον genannt. Umgekehrt heisst auch das συνέδριον τῶν Ἱεροσολυμιτῶν das κοινὸν τῶν Ἱεροσολυμιτῶν Joseph. Vit. § 12, von welchem Josephus als Befehlshaber ausgesandt ward ib. § 7 (οἱ πρῶτοι τ. Ἱεροσ.) vgl. § 38. 39. 65. 70, oder auch τὸ κοινόν schlechthin § 60. Uebrigens kommt τὸ κοινὸν τῶν Ἰουδαίων schon in der Adresse des Briefs des Makkabäers Jonathan an die Spartaner wenigstens bei Josephus Ant. 13, 5. 8 vor, vgl. indess auch 1 Makk. 12, 6. Das חבר היהודים auf den makkabäischen Münzen bezeichnet, entsprechend dem וחברנם „und ihr Senat" im Phönicischen auf der Marseiller Inschrift nach MOVERS, Die Phönicier II, 1. S. 481. 493 ff., die γερουσία, eigentlich die Gemeinheit (τὸ κοινόν) der Juden (vgl. GEIGER, Urschrift S. 121 ff.). Das vielbesprochene johanneische οἱ Ἰουδαῖοι, wenn es, wie Joh. 1, 19. 2, 18 ff. 5, 10. 16. 18. 9, 22. 18, 14 u. ö., den grossen Sanhedrin bezeichnet (eigentlich bezeichnet es die Judenschaft in ihrer officiellen Repräsentation, die jüdischen Obersten), ist für letztere nur ein kürzerer Ausdruck, erinnernd an jenes κοινὸν τῶν Ἰουδαίων oder die συναγωγὴ τῶν Ἰουδαίων 1 Makk. 2, 42 (Cod. Vat.), und verräth mithin nicht Unbekanntschaft mit den jüdischen Terminis, sondern vielmehr das Gegentheil. Auch Hegesippus nennt bei Euseb. Hist. eccl. 2, 23 die jüdischen Obersten οἱ Ἰουδαῖοι, wie Johannes, und noch der Kaiser Julian Epist. 25 schreibt an das κοινὸν τῶν Ἰουδαίων mit dem jüdischen Patriarchen an der Spitze.

Zweifel den Titel ὁ ἀρχιερεύς führte, da ferner dessen Amt in jener Zeit das angesehenste war und angesehener, als das des jüdischen Hohenpriesters, welches damals Kaiphas bekleidete, der übrigens nach Apg. 4, 6 und Joh. 11, 47. 49 auch Mitglied des Sanhedrin, vielleicht dessen Vicepräsident, gewesen ist, da es sich endlich nach dem Zusammenhang der Stelle, nachdem dessen sonstige weltliche Oberhäupter genannt sind, zunächst um den Vorstand des ganzen jüdischen Volks, welches eben der auch persönlich hochangesehene Annas war, und nicht um das Haupt der jüdischen Priesterschaft handelte, so sind die Worte ἐπὶ ἀρχιερέως Ἄννα Luk. 3, 3 unbedenklich von Annas als damaligem Präsidenten des grossen Sanhedrin zu verstehen.

IX.

Der Todestag Jesu und seine weitgreifende Bedeutung für die Evangelienkritik.

Ausser der in meiner Chronol. Synopse S. 334 ff. erwähnten Litteratur vgl. Bleek, Beiträge zur Evangelienkritik (1846); Weitzel, Die christliche Passafeier der drei ersten Jahrh. (1848) und meine ausführlichen Recensionen von Bleek und Weitzel in Reuter's Repertorium der theol. Litt. 1849; Lichtenstein, Lebensgeschichte des Herrn Jesu Christi in chronologischer Uebersicht (1856); Wichelhaus, Versuch eines ausführlichen Kommentars zu der Geschichte des Leidens Christi nach den vier Evangelien (1855); Hilgenfeld, Der Paschastreit der alten Kirche (1860) und meinen Artikel „Neutestamentliche

Zeitrechnung" in HERZOG's Realencyklop., Bd. XXI, ausserdem die neueren Commentare. Ich ergreife in dieser Frage von neuem das Wort, um namentlich auch einige Gründe aus jenen meinen Recensionen, welche weniger bekannt zu sein scheinen, in Erinnerung zu bringen und neuere Auffassungen zu beleuchten.

Nach allen Evangelien ist Jesus an einem Freitag (*παρασκευή*) Mark. 15, 42. Luk. 23, 54. Matth. 27, 62. Joh. 19, 14. 31. 42 gekreuzigt, hat am Abend vorher, also am Donnerstag Abend, mit den Aposteln ein Liebesmahl gehalten und ist am dritten Tage nach seinem Tode, einem Sonntage (Joh. 20, 1 ff. Matth. 28, 1 ff. Parall.), auferstanden. Nach den Synoptikern war jenes Liebesmahl, wie besonders aus *τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων*, welches nicht der 13. Nisan sein kann (Matth. 26, 17. Mark. 14, 12), aus *ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον* Mark. 14, 12 und aus Luk. 22, 7 (*ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι*) und 22, 14 (*ἡ ὥρα*) erhellt, das gesetzmässige Passamahl am Abend des 14. Nisan Matth. 26, 17. 20 ff. Mark. 14, 12. 17 ff. Luk. 22, 7. 8. 14 ff. vgl. Matth. 26, 2. Mark. 14, 1. Luk. 22, 1, und Jesus ist am Tage nach demselben, am 15. Nisan, gekreuzigt. Es kann sich daher nur fragen, ob die Kreuzigung Jesu auch nach Johannes auf den 15. Nisan zu setzen ist, wie nach dem Vorgange von BYNÄUS, LIGHTFOOT, RELAND mit uns auch THOLUCK, HENGSTENBERG, GUERICKE, HOFMANN, P. LANGE, LUTHARDT, WICHELHAUS, EBRARD, FRIEDLIEB, BÄUMLEIN, GUMPACH [1]), AMMON, LANGEN u. A. behaupten, oder ob die Evangelien in diesem nicht unwichtigen Punkte differiren, da die Kreuzigung Jesu nach Johannes am 14. Nisan geschehen sein soll, bei welcher Annahme sich die Vertheidiger der Apostolicität des vierten Evangeliums, LÜCKE, BLEEK, MEYER, HASE, EWALD, DE WETTE, BUNSEN u. A. auf die Seite des Johannes, dagegen BRETSCHNEIDER, BAUR, HILGENFELD, überhaupt besonders die Tübinger Schule, SCHENKEL u. A. auf die Seite der Synoptiker stellen. Die richtige Entscheidung wird hier nicht nur durch mancherlei unberechtigte Einflüsse,

---

1) Hülfsbuch der rechnenden Chronologie (1853), S. 50 ff.

sondern auch durch Unkunde in den betreffenden Kenntnissen und Fertigkeiten leicht [1]) verfehlt.

Wir fragen vor Allem, ob der johanneische Text selber diese an sich nicht nahe liegende Differenz begünstigt, ja nothwendig macht; ich halte mich aber hier bei Joh. 13, 29 und 19, 31 nicht länger auf, da diese Stellen, auf welche wir später zurückkommen, sich erklären lassen, mag Jesus am 14. oder 15. Nisan gekreuzigt sein, und ich zu dem von mir schon früher Bemerkten nichts Wesentliches hinzuzufügen habe. Zunächst ziehe ich Joh. 13, 1 ff. in Betracht, wo der Evangelist das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern am Abend vor seinem Kreuzestode beschreibt. Die Ansicht Bleek's, dass das *εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς* V. 1 als Parenthese zu betrachten und *πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* unmittelbar mit *ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου* V. 4 zu verbinden sei, hält mit Recht kaum Jemand fest; abgesehen von der gezwungenen Verbindung und dem Auffallenden der Aussage: „vor dem Feste des Passa erhebt sich Jesus vom Mahle“, spricht dagegen auch, dass die beiden *εἰδώς* V. 1 u. 3 zu verschiedenen Inhalt haben (so auch Lücke), als dass das zweite *εἰδώς* das erstere aufnehmen könnte. Auch passt das *καί* vor *δείπνου γιν.* dann gar nicht, es müsste, um das Vorhergehende aufzunehmen, etwa *πρὸ τῆς οὖν ἑορτῆς τοῦ πάσχα δείπν. γιν.* gesagt sein. Es ist daher unstreitig das *ἠγάπησεν αὐτούς* das Hauptverbum des mit *πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* beginnenden Satzes; während aber das *εἰδώς* V. 3 durch „obwohl er wusste“ wiedergegeben werden kann, bezeichnet das *εἰδώς* in V. 1 das Motiv des Liebens Jesu. Grammatisch sind nun drei Möglichkeiten, indem man das *πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* entweder mit den Participien *εἰδώς* und *ἀγαπήσας* oder mit dem Hauptverbum *ἠγάπησεν* construiren kann. Schwerlich kann das *πρ᾽ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* unmittelbar mit *ἠγάπησεν* verbunden werden, und zwar erstens so, dass es vom 14. Nisan gesagt

---

[1]) Ueber die archäologisch unzulässige Hypothese Serno's in seiner Schrift: „Der Tag des letzten Passahmahles Jesu Christi“ (1859) vgl. meine Anzeige in Reuter's Repertor. 1860.

ist, sei's mit Einschluss [1]) des Passalammessens — denn dieses wird durch das πρό vor der dasselbe nothwendig in sich fassenden ἑορτὴ τοῦ πάσχα (vgl. auch 12, 1) ausdrücklich ausgeschlossen —, sei's mit Ausschluss desselben, so dass die Zeit kurz [2]) vor demselben gemeint wäre, in welche die vermeintlich noch vor dem Passamahle von Christus vollzogene Fusswaschung Joh. 13, 4 ff. gesetzt wird — denn da die Fusswaschung erst vorgenommen ist, nachdem Jesus sich zum Mahle niedergelegt und dann wieder erhoben hatte, wovon schon das Erstere, da das Mahl auch von HENSTENBERG vom Passamahl verstanden wird, nur nach Eintritt des Passafestes, wie auch Lukas Luk. 22, 14 hervorhebt, geschehen sein kann, so ist sie von ihm unstreitig nach dem Eintritt des Festes vorgenommen, wie denn auch das εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς, welches Hengstenberg richtig durch: „bis zu Ende liebte er sie" übersetzt, bei jener Fassung des πρὸ τῆς ἑορτ. τ. πασχ. nicht erklärt werden kann, da das εἰς τέλος nach ihm wenigstens noch das Passalammessen umfassen soll. Das πρὸ τῆς ἑορτῆς u. s. w. kann aber auch nicht unmittelbar mit ἠγάπησεν verbunden werden in der Weise, dass es zweitens vom 13. Nisan gesagt ist, sei's nun mit Unterscheidung [3]) des mit der

---

1) So HOFMANN, Schriftbeweis II, 2. S. 187.

2) So HENGSTENBERG zu Joh. 13, 1.

3) So nach dem Vorgange von BYNÄUS und BENGEL in neuerer Zeit RÖPE und WICHELHAUS a. a. O., S. 154 ff., welcher den Inhalt von Joh. 13 u. 14 ausserhalb Jerusalem geschehen und den Aufbruch zum Passa nach Jerusalem am Donnerstag Joh. 14, 31 (!) angedeutet sein lässt, so dass also erst c. 15—17 in Jerusalem bei dem Passamahl der Synoptiker gesprochen sind wegen 18, 1. Der Hauptgrund von WICHELHAUS, dass die Fusswaschung nach bereits angefangenem Mahl, wie Joh. 13, 4. 12 allerdings behauptet wird, sich bei einem Passamahl nicht denken lasse, da ihnen dabei, wie bei einem jeden Mahle (vgl. indess auch Luk. 11, 38), gewiss vorher die Füsse gewaschen seien, ist hinfällig, da, wenn, wie auch ich schon bei der damaligen Art des zu Tische Liegens für wahrscheinlich halte, ihre Füsse bereits gewaschen waren, der nur geistige Zweck dieser Handlung Jesu seinen Jüngern um so leichter einleuchten musste. Uebrigens hat Lukas bei seinem Passamahle 22, 26. 27 gerade eine Hinweisung auf die Fusswaschung Jesu.

Fusswaschung verbundenen Mahles Jesu von seinem letzten Mahle am 14. Nisan oder, was unstreitig richtig ist, ohne eine solche Unterscheidung, in welchem letzteren [1]) Fall allein von einem Widerspruch zwischen Johannes und den Synoptikern die Rede sein könnte. Bei der letztgenannten Erklärung, deren Unmöglichkeit wir noch etwas näher darthun wollen, behauptet man nicht, dass das πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα den 13. Nisan unmittelbar bezeichne — denn dann hätte eine genauere Bestimmung des betreffenden Tages vor dem Passa, wie πρὸ ἡμέρας μιᾶς [2]) oder ἡμερῶν δυῶν τοῦ πάσχα, vgl. Joh. 12, 1, nicht fehlen können —, sondern Johannes soll damit nur anzeigen, dass das εἰς τέλος ἠγάπησεν in die Zeit vor das Passafest fiel; da aber jenes mit dem Bezeigen Jesu bei dem V. 2 ff. erwähnten Abendmahl zusammengefallen sein und letzteres wegen Stellen wie 18, 28 auf den 13. Nisan gesetzt werden soll, so wird auch das εἰς τέλος ἠγάπησεν auf den 13. Nisan gelegt. Hiermit ist sachlich nicht im mindesten erklärt, wie der Evangelist die, wenn so construirt, völlig vage Zeitbestimmung πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα für das auch bei jener Ansicht besonders wichtige εἰς τέλος ἠγάπησεν gebrauchen konnte, welche ja nichts weiter aussagt, als dass dasselbe vor das Passafest gefallen ist, was um so mehr auffällt, als derselbe 12, 1 sogar die Zeit der Ankunft Jesu in Bethanien genau nach ihrem Tage und zwar im Verhältnisse zum bevorstehenden Passafeste bezeichnet hat. Soll dasselbe, so gefasst, noch irgend welchen Sinn geben, so müsste man mit Bleek darin eine absichtliche Correction der synoptischen Relation von dem letzten Mahle Jesu als einem Passamahle finden, welche an sich selber wenig wahrscheinliche Absicht durch die positive Aussage πρὸ μιᾶς ἡμέρας τοῦ πάσχα [2]) besser erreicht

---

[1]) So Meyer und de Wette, während Lücke diesen Widerspruch zwischen Johannes und den Synoptikern zwar auch behauptet, aber nicht auf das πρὸ τῆς ἑορτ. τ. π. Joh. 13, 1, in dessen Construction er mit Meyer übereinstimmt, glaubt stützen zu können.

[2]) Vom Freitage, wo die Speisen des Sabbat zubereitet wurden, sagt Josephus Bell. jud. 2, 8. 9: πρὸ μιᾶς ἡμέρας; ferner 2 Makk. 15, 36: πρὸ μιᾶς ἡμέρας τῆς Μαρδοχαϊκῆς ἡμέρας.

wäre und namentlich die Hinzufügung dieser chronologischen Bestimmung zu dem V. 2 erwähnten δεῖπνον selber, zumal mit diesem das εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς, wie wir gleich sehen werden, nicht zusammenfällt, erfordert haben würde. Bleek hat gewusst, was er gethan hat, wenn er das εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς als Parenthese fasste; schwerlich konnte der Evangelist sagen: vor dem Passafest liebte Jesus seine Jünger bis zu Ende. Aber auch die weitere Grundlage der Lücke-Meyer'schen Construction, dass das εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς mit der V. 2 ff. berichteten Fusswaschung Jesu ganz zusammenfalle, ist nicht zu billigen; diese ist vielmehr nur eine einzelne Bethätigung seiner Liebe zu den Seinen, welche er bis zu Ende bewies. Freilich fassen jene das εἰς τέλος nach Luk. 18, 15 in der Bedeutung „zuletzt“, allein das ist nicht richtig. Denn, wie Lücke mit Recht hervorhebt, so bezeichnet ἀγαπᾶν zunächst die Liebesgesinnung, und wenn wir auch nicht bezweifeln wollen, dass es die Bethätigung derselben mit einschliessen kann, so müssen wir doch schon aus lexikalischen Gründen leugnen, dass die Fusswaschung Jesu als sein letztes ἀγαπᾶν bezeichnet werden konnte, obwohl seine Liebesgesinnung, das eigentliche ἀγαπᾶν, noch länger, noch bis zu seinem Weggange dauerte; und ferner, wenn ἀγαπᾶν lexikalisch auch die Liebesbethätigung mit Ausschluss der blossen Liebesgesinnung bezeichnen könnte, so ist die Fusswaschung Jesu, ja Alles, was Jesus bei seinem letzten Mahle that, nicht seine letzte Liebesbethätigung gegen die Seinen gewesen, sondern diese hat er ihnen, und zwar gerade nach Johannes (vgl. 19, 25 ff.), bis zu seinem letzten Athemzuge bewiesen. Es kann daher keine Frage sein, dass εἰς τέλος „bis zu Ende“, wie Matth. 10, 22. 24, 13, bezeichnet und über die Zeit der Fusswaschung Jesu hinausreicht. Mit Recht hat bereits Bengel hervorgehoben, dass die Liebe Christi bis zu Ende Joh. 13, 1 das Thema aller folgenden [1]) Capitel des Johannes ist. Da nun das πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα jedenfalls auch nicht mit dem εἰς τέλος ἠγάπησεν construirt werden kann, so bleibt nur übrig, es mit

---

1) Näheres in meiner Anzeige von Bleek's Schrift a. a. O., S. 16 ff.

εἰδώς oder ἀγαπήσας V. 1 zu verbinden. Letzteres würde nicht möglich sein, wenn man mit Meyer den Participialsatz ἀγαπήσας mit ἵνα μεταβῇ in dem Sinne: „nachdem er die Seinen, die in der Welt sind, geliebt hätte", verbinden müsste. Allein diese Verbindung ist nicht bloss matt, wie Lücke sagt, sondern auch logisch unhaltbar, da der Satz mit εἰδώς das Motiv zu dem εἰς τέλος ἠγάπησεν angeben soll, während letzteres doch in dem ἀγαπήσας schon als der Inhalt seines Vorherwissens angeführt sein würde. Allerdings aber sieht das τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ auf das ἐκ τοῦ κόσμου zurück, woraus hervorgeht, dass der Participialsatz mit εἰδώς dem Participialsatz mit ἀγαπήσας untergeordnet [1]) ist, diesen motivirend. Dabei macht es für den Sinn im Grossen und Ganzen wenig Unterschied, ob man das πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα zunächst zu εἰδώς zieht oder nicht und ob man in jenem Falle den Satz mit εἰδώς zunächst auf ἀγαπήσας bezieht, dann aber auch auf ἠγάπησεν, oder nicht, also erklärt: 1) Jesus, wie er vor dem Feste des Passa im Bewusstsein, dass seine Stunde gekommen sei, dass er aus dieser Welt weggehe zum Vater. die Seinen, die in der Welt sind, geliebt hatte, so liebte er sie (in diesem Bewusstsein ferner, also nach dem Anbruch des Passafestes) bis zu Ende, oder 2) Jesus, wie er, vor der Zeit des Passa die Nähe seines Weggangs aus der Welt schon wissend, die Seinen, die in der Welt sind, geliebt hatte, so liebte er sie bis zu Ende — oder endlich 3) Jesus, vor dem Passafeste die Nähe seines Weggangs aus dieser Welt wissend, wie er geliebt hatte die Seinen, die in der Welt sind (in Folge jenes Bewusstseins), so liebte er sie bis zu Ende. Immer wird das Continuirliche, bis zuletzt Anhaltende der durch das Vorherwissen seines nahen, die Seinen in der Welt zurücklassenden Todes geschärften Liebesbeweise, welche er ihnen zur Zeit seines letzten Passa und vorher gab, hervorgehoben.

---

[1]) Die Unterordnung eines Participiums unter ein anderes Participium ist bei den Griechen bekanntlich häufig, wie andererseits auch ihre Coordination, welche gleich darauf Joh. 13, 2—4 sich findet. Siehe Beispiele bei Krüger, Gr. Gramm. § 56, 15 und Winer, Gramm. § 45, 3.

Die an zweiter Stelle genannte Erklärung empfiehlt sich wegen der Stellung des εἰδώς in der Nähe des nachdrücklich vorangestellten πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα vielleicht am meisten, sie fällt aber mit der zuerst genannten ihrem Inhalte nach zusammen, da jene Zeitbestimmung zu dem ἀγαπήσας dem Sinne nach hinzuzudenken ist. Wenn πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα mit εἰδώς verbunden wird, so deutet bereits dieser Participialsatz, wie LUTHARDT richtig sagt, den am Passafeste bevorstehenden Tod Jesu an, da es sonst keinen Sinn hat, zu sagen, dass er ihn vor dem Passafeste gewusst habe, denn sein Wissen ist wegen seines durch ὅτι ausgedrückten in die Zukunft fallenden Inhalts wie nach dem Zusammenhange (vgl. 12, 7. 23. 35; 13, 11. 19 u. ö.) unstreitig als ein Vorherwissen gemeint. Wenn MEYER dagegen behauptet, dass, selbst wenn πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα mit εἰδώς zu verbinden wäre, doch das εἰς τέλος ἠγάπησεν, mithin auch das δεῖπνον u. s. w. die Zeitbestimmung vor dem Passafest theilen müsste, so dürfte sich nur von Neuem die Irrigkeit seiner ganzen Auffassung ergeben, auf welcher eine solche Folgerung ruht, da er nämlich, wie wir sahen, fälschlich den Participialsatz ἀγαπήσας vom Hauptsatze losreisst, das πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα in unerklärlicher Allgemeinheit versteht, das εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς bloss als Aufschrift von dem Abschnitt der Fusswaschung fasst und εἰς τέλος darum auch nicht „bis zu Ende" bedeuten lässt. Ist nun kein Zweifel, dass Joh. 13, 1 der Tod Jesu und das εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς in's Passafest gesetzt werden, so muss das δεῖπνον V. 2 das Passamahl des 14. Nisan sein, was, auch wenn nur das Erstere angenommen wird, nothwendig ist, da es auch nach Johannes das letzte Abendmahl Jesu vor seinem Tags darauf erfolgenden Leiden und Sterben ist. Der Evangelist fährt nämlich 13, 2 fort: „und während des Abendmahls (nach der von Cod. B. und Sin. gebotenen Lesart γινομένου vgl. V. 4. 12), als schon der Teufel dem Judas in's Herz gegeben hatte, dass er ihn überliefere, obwohl Jesus wusste, dass ihm der Vater Alles in die Hand gegeben hatte u. s. w., erhebt er sich vom Abendmahle" u. s. w. Von den beiden Mahlzeiten, welche auch

die Juden hatten, dem *ἄριστον* und *δεῖπνον* Luk. 14, 12. Joseph. Bell. jud. 2, 8. 5. Vit. § 54, fand jenes, oder das Frühessen, wie aus den angeführten Stellen des Josephus erhellt, am Sabbat regelmässig, wie der jüdische Geschichtschreiber sich ausdrückt, in der 6. Stunde, (d. i.) der Mitte [1]) des Tages, an Werkeltagen etwas früher, und das an unserer Stelle erwähnte *δεῖπνον*, die Abendmahlzeit, etwa um 6 Uhr Abends Statt. Unser *δεῖπνον*, da es nach unserem Texte in den Anfang des Passafestes fällt, war auch ohne den Artikel, welchen hier Einige verlangt haben, für jeden mit dem jüdischen Festritus bekannten Leser, geschweige für die christlichen Leser des vierten Evangeliums, welche die Hauptthatsachen der evangelischen Geschichte bereits kannten, wesshalb ihnen hier der Evangelist ja auch die Einsetzung des heiligen Abendmahls nicht mittheilt, die Passalammsmahlzeit am 14. Nisan. Wo nämlich der Tag als solcher aus dem Zusammenhange dem Leser bereits bekannt ist, braucht das gar nicht missverständliche *δεῖπνον* oder Abendessen durch den Artikel nicht noch bestimmt zu werden, und fehlt nach Winer, Gramm. § 19, 1 gerade bei diesem Worte der Artikel auch im classischen Griechisch. Ein analoges Beispiel haben wir Tob. [2]) 2, 1, wo das Festessen der Pentekoste ohne Artikel erwähnt ist. So hat der Evangelist jenes letzte Mahl Jesu im Zusammenhang seines Evangeliums als das Passamahl charakterisirt, wie es denn auch nach ihm 13, 30 in der Nacht sich vollzieht. Möglich ist, dass er dabei zugleich dessen ausdrückliche Bezeichnung als Passamahl hat vermeiden wollen, um die Leser an das *κυριακὸν δεῖπνον* 1 Kor. 11, 20, vgl. *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* 1 Kor. 11, 25. Luk. 22, 20 zu erinnern, als welches jenes Passamahl in ihrem täglichen oder doch wöchentlichen Cultus fortlebte, wie denn die Beziehung des *ἠγάπησεν* Joh. 13, 1 auf die Liebesmähler der ersten Christen (*ἀγάπαι* Jud. 12) kaum zu verkennen ist.

---

1) Vgl. auch Oehler im Artikel „Sabbat“ in Herzog's Realencyklopädie und Jost, Gesch. des Judenthums I, S. 181.

2) *ἐν τῇ πεντηκοστῇ ἑορτῇ, ἥ ἐστι ἁγία ἕπτα ἑβδομάδων, ἐγενήθη ἄριστον καλόν μοι καὶ ἀνέπεσα τοῦ φαγεῖν.*

Die Stelle des Evangelisten Joh. 18, 39 bestätigt unser 13, 1 ff. gefundenes Resultat ausdrücklich, da die Freigebung eines Verbrechers, welche in der Frühstunde des Todestages Jesu geschah, wie auch bei den Synoptikern Matth. 27, 15 ff. Parall., am Passa (ἐν τῷ πάσχα) geschehen sein soll. Da MEYER mit Recht nicht voraussetzt, dass ἐν hier für εἰς gesagt sei, so hätte von ihm die Meinung, dass die Morgenfrühe des 14. Nisan zur Zeit des Apostels Johannes mit dem Terminus Passa bezeichnet wurde, nicht bloss behauptet, sondern auch bewiesen werden sollen. Weder zum alttestamentlichen, noch zum talmudischen Sprachgebrauch passt diese Annahme. Der Beginn des Passa im Unterschied von dem Feste der ungesäuerten Brode fiel auf den Abend des 14. Nisan (בין ערבים 3 Mos. 23, 5. 4 Mos. 9, 3. 5. 2 Mos. 12, 6 oder בערב 5 Mos. 16, 6), welcher nach jüdischer Anschauung auch als zum 15. Nisan gehörig [1]) 5 Mos. 16, 1. 4.

---

[1]) Die Juden, welche ein Mondjahr hatten, rechneten ihren Tag von einem Abend zum andern, so dass derselbe aus einem ערב und einem darauf folgenden בקר bestand (vgl. 1 Mos. 1, 5 ff. Dan. 8, 14). Das Passamahl am Abend des 14. Nisan nach unserer Rechnung gehörte zum 15. Nisan, wie der Versöhnungstag 3 Mos. 23, 27 auf den 10. Tischri gesetzt ist, obwohl derselbe nach V. 32 vom Abend am 9. Tischri bis zum folgenden Abend reichte. Die zuletzt genannte, im Pentateuch und sonst im Alten Testamente der Deutlichkeit wegen daneben vorkommende Datirung des Tages ist wahrscheinlich die den Juden zur mosaischen Zeit von Aegypten her bekannte, dessen Bewohner nach Plinius Hist. nat. 2, 79 (vgl. meine Chronol. Synopse, S. 411 ff.), wie wir, den Tag von Mitternacht zu Mitternacht rechneten, so dass nach dieser Datirung z. B. das Passamahl, wie bei uns, auf den Abend des 14. Nisan zu setzen war. [Dasselbe musste geschehen, wenn die Aegypter nach BÖCKH, Die Sonnenkreise der Alten, S. 299 ursprünglich ihren Tag mit dem Morgen anfingen.] Die jüdische Rechnungsweise, welche in späterer Zeit z. B. im Talmud herrschend ist, findet sich rücksichtlich des Festabends beim Passa 5 Mos. 16, 4, wo der erste Festtag, neben welchem noch 6 Tage des Festes erwähnt werden, also der 15. Nisan, aus einem ערב, an welchem das Passamahl Statt hat, und einem darauf folgenden בקר besteht. Die Abhängigkeit des Chronisten von dem Deuteronomium erhellt auch aus dem Gebrauche von בשל 2 Chron. 35, 13. Dieselbe jüdische Rechnungsweise, wie im Deuteronomium ist wahrscheinlich auch bei der Phrase ממחרת הפסח Jos. 5, 11

Jos. 5, 11. 2 Chron. 35, 17. 18. 13 betrachtet ward; in der Tempelpraxis ward um die Zeit Jesu nach Joseph. Bell. jud. 6, 9. 3 von der 9. bis 11. Stunde oder 3—5 Uhr (vgl. Tr. Pesachim c. 5, § 1 u. 3) Nachmittags das Passalamm geschlachtet und dargebracht. Also den 14. Nisan incl. 3 Uhr Nachmittags und höchstens bis Mittag konnte damals der Terminus פסח oder *πάσχα* unter sich begreifen, unmöglich aber den ganzen 14. Nisan mit Einschluss der Morgenfrühe und nur mit Ausschluss der vorhergehenden Nacht, wofür ja im Talmud bekanntlich nicht פסח, sondern ערב פסח gesagt wird, wo letzteres dann wie ערב שבת im weiteren Sinne gebraucht ist. Die von Meyer, Komment. üb. d. Ev. des Johannes (4. Aufl.), S. 20 aus späteren christlichen Vätern über den Sprachgebrauch von *ἡμέρα τοῦ πάσχα* beigebrachten Zeugnisse können in dieser Hinsicht Nichts beweisen und enthalten überdies keine Beweisstelle, welche sich auf die Morgenfrühe des 14. Nisan bezieht. Denn dass die Stelle des Justin, Dial. c. Tryph. c. 111: *καὶ ὅτι ἐν ἡμέρα τοῦ πάσχα συνελάβετε αὐτὸν (τὸν Χριστόν)· καὶ ὁμοίως ἐν τῷ πάσχα ἐσταυρώσατε, γέγραπται* die Gefangennahme Jesu zu Gethsemane nicht in die dem 14. Nisan vorhergehende [1]) Nacht, sondern in die des 15. Nisan

---

anzunehmen, sofern hier הפסח nicht bloss das Passamahl am Abend des 14. Nisan, wie in der Formel 4 Mos. 33, 3, sondern den 15. Nisan mit Einschluss des vorhergehenden Abends zu bezeichnen scheint, also der darauf folgende Tag (מחרת הפסח) wie מחרת השבת 3 Mos. 23, 11 den 16. Nisan oder zweiten Festtag, an welchem das neue Getreide des Landes unter Darbringung der Erstlingsgarbe auch sonst zuerst genossen wurde (Jos. 5, 12. 3 Mos. 23, 14, vgl. Keil, Biblische Archäologie I, S. 393. Anm. 2).

[1]) Siehe dagegen auch Hilgenfeld, Der Paschastreit der alten Kirche, S. 206 ff. Derselbe stimmt aber S. 148 darin Rückert bei, dass Joh. 18, 39 das Passamahl als noch bevorstehend angezeigt werde, da man Jemandem seine Freiheit gewiss so gegeben haben werde, dass der Gefangene das Passamahl, die Haupthandlung des Festes, noch habe mitmachen können. Das ist aber doch nur ein subjectives Argument, von der vermeintlich besten Einrichtung jener Freigebung hergenommen, durch welches die objective philologische Instanz, welche in dem Gebrauche der Präposition *ἐν* liegt, statt welcher sonst *εἰς* zu sagen war, nicht im

gesetzt hat, hätte um so weniger bestritten werden sollen, als Justin mit dem γέγραπται ausdrücklich auf unsere Evangelien hinweist, von denen die synoptischen ja auch nach MEYER die Kreuzigung Jesu auf den 15. Nisan legen. Eher liesse sich noch darauf hinweisen, dass bereits der laufende 14. Nisan, an dessen Abend das Passa gegessen wurde, als der erste Tag des Ungesäuerten (ἡ πρώτη τῶν ἀζύμων) Matth. 26, 17. Mark. 14, 12. Luk. 22, 7 bezeichnet wird und dass wenigstens nach einer Stelle des Josephus Ant. 2, 15. 1 die ἑορτὴ τῶν ἀζύμων 8 Tage (ἐφ' ἡμέρας ὀκτώ), also vom Morgen des 14. bis zum Abend des 21. Nisan dauern soll. Allein es ist wohl zu beachten, dass es sich hier nur von Tagen des Ungesäuerten und nicht des Passa handelt, wie denn auch Josephus sonst immer die gewöhnliche Festterminologie befolgt, z. B. wenn er Ant. 3, 10. 5 den 16. Nisan, wo die Erstlingsgarbe dargebracht wurde, als ἡ δευτέρα τῶν ἀζύμων ἡμέρα bezeichnet. Jener Terminus erklärt sich daraus, dass man in zu äusserlicher Ausführung des Gebots 2 Mos. 12, 15 nach Tr. Pesachim c. 1, § 1—5 den Sauerteig [1]) bereits in der dem 14. Nisan vorangehenden Nacht aus den Häusern entfernte, dadurch um so sicherer die am Morgen des 14. Nisan zu backenden מַצּוֹת vor Ungesäuertem schützte und nach Tr. Pesachim 4, 5 am 14. Nisan in Judäa sich bis zum Mittag, in Galiläa sogar mit Einschluss des Morgens der Arbeit enthielt, d. h. alles dessen, was nicht für die Festfeier selber noch nothwendig war. Auch der in der jüdischen Festterminologie wohlbewanderte christliche Chronolog

---

Mindesten entkräftet wird. Auch nach den Synoptikern wird übrigens die Freilassung Mark. 15, 6 Parall. auf das Fest selbst gelegt, und auch HILGENFELD lässt sie hier am 15. Nisan geschehen. Durch jene am Feste übliche Freilassung eines Gefangenen sollte ja auch nicht zunächst diesem eine Wohlthat erwiesen werden, sondern sie geschah zur Verherrlichung des Festes mit Rücksicht auf das jüdische Volk und wurde desshalb in Gegenwart und unter Mitwirkung der festfeiernden Menge ausgeführt.

1) Vgl. den Artikel „Pascha" in HERZOG's Realencyklop., Bd. XI, S. 147 ff.

Julius Africanus[1]), welcher Jesum bereits am 14. Nisan sterben lässt, sagt, dass dies geschehen sei vor dem ersten Tage des Passa (*πρὸ τῆς μιᾶς τοῦ πάσχα*); dieselbe Ausdrucksweise findet sich im Talmud.

Wir kommen jetzt zu der vielbesprochenen Stelle Joh. 18, 28: *Καὶ αὐτοὶ* (die Jesum bei Pilatus verklagenden Juden) *οὐκ εἰσῆλθον εἰς τὸ πραιτώριον, ἵνα μὴ μιανθῶσιν, ἀλλὰ*[2])

---

1) Bei Routh, Reliq. sacr. II, p. 183 (ed. 1): *πρὸ δὲ τῆς μιᾶς τοῦ πάσχα τὰ περὶ τὸν σωτῆρα συνέβη.* Zu *ἡ μία* Mark. 16, 2. Joh. 20, 1 *ἡ μία σαββάτων* und Winer, Gramm. § 37. 1, im Talmud חד בשבתא, vgl. Wetst. zu Matth. 28, 1. Der erste Tag des Passa, d. h. vom Abend des 14. bis zum Abend des 15. Nisan, heisst bei den Talmudisten יום א׳ הפסח, der zweite יום ב׳ הפסח u. s. w., und es ist so von 7 Tagen des Passa die Rede (vgl. Wichelhaus, Leidensgeschichte, S. 210. Anm. 3). Auch das Buch der Jubiläen (nach Dillmann's Uebersetzung aus dem Aethiopischen in Ewald's Jahrb. Bd. III, vgl. den lateinischen Text in Ceriani, Monumenta sacra et profana I, 1) nennt Cap. 49 den 15. Nisan mit Einschluss des vorhergehenden Abends den ersten Passatag und zählt 7 Passatage. Der Abend (ערב) des Passa, innerhalb dessen nach der Mincha das Lamm zu schlachten war, ward von der sechsten und einer halben Stunde gerechnet (Maimonides zu Tr. Pesachim c. 5, § 1). Die Mincha wurde dann 7½—8½ Uhr geschlachtet und dargebracht, nur, wenn die 14. Nisan auf den Freitag fiel, wegen des bevorstehenden Sabbats schon 6½—7½ Uhr, und gleich nach der Mincha begann das Schlachten des Passalamms, womit Joseph. Bell. jud. 6, 9. 3 (*ἀπὸ ἐνάτης ἡμέρας*) im Wesentlichen übereinstimmt. Philo setzt De septenario § 18 (II, p. 292 Mang.) Letzteres *κατὰ μεσημβρίαν.* Aehnlich das Buch der Jubiläen a. a. O., wonach das Passa zu halten ist „an seinem bestimmten Tage, am 14. des ersten Monats zwischen Abend, im dritten Theil des Tages bis zum dritten Theil der Nacht", d. i. von etwa Mittag bis Mitternacht. Da nämlich der Tag wie die Nacht hier in 4 gleiche Theile zu je drei Stunden getheilt sind und das Passa im dritten Theil des Tages, so dass ihm 2 Theile des Tages zukommen, gehalten werden soll, so fällt der Beginn seiner Feier in den Zeitraum von 12—3 Uhr Nachmittags. Es wird dagegen ausdrücklich gewarnt, es nicht am Morgen zu halten, vgl. auch Tr. Pesachim c. 5, § 3. Philo in Exod. 1, § 11 (ed. Lips. VII, p. 308 ff. Aucher. II, p. 456).

2) Das *ἵνα* vor *φάγωσι* ist nach den Handschriften *A B C Δ* Sin. u. s. w. mit Lachmann zu streichen, wodurch der unmittelbare Beginn des *φαγεῖν τὸ πάσχα*, also unsere Auslegung von der Chagiga noch näher gelegt wird.

φάγωσι τὸ πάσχα, deren Sinn uns nicht mehr zweifelhaft sein kann, nachdem wir gezeigt haben, dass auch Johannes mit seiner Erzählung hier bereits bei dem Morgen des 15. Nisan sich befindet. Aus dem *ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα* folgt allerdings, dass das hier gemeinte Passaessen noch zukünftig war, aber eben desshalb auch, dass hier nicht die bereits vergangene Passalammsmahlzeit am Abend des 14. Nisan, sondern nur die im Laufe des 15. Nisan noch bevorstehende Festopfermahlzeit [1]) der Chagiga gemeint sein kann. Denn das sollte billiger Weise nicht bestritten werden, dass *φαγεῖν τὸ πάσχα* an sich selber sowohl das Essen des Passalamms, wie auch das Essen der Passaopfer überhaupt mit Einschluss der Chagiga bedeuten kann. Wird aber das zugegeben, so kann nur noch der Zusammenhang der Stelle und, wie die Leser sie nach ihrer sonstigen Kenntniss der evangelischen Geschichte am leichtesten verstanden, darüber entscheiden, welche der beiden Bedeutungen hier anzunehmen ist. Es ist nicht zu rechtfertigen, wenn man behauptet, weil *φαγεῖν τὸ πάσχα* bei den Synoptikern, wo die Phrase mit *φαγεῖν* im Neuen Testamente ausser unserer Stelle nur noch vorkommt, Matth. 26, 17. Mark. 14, 12. 14. Luk. 22, 11. 15 von dem Passalammsessen am 14. Nisan gebraucht ist, so müsse es in dem gleichen Sinne auch bei Johannes verstanden werden. Es ist dies eine Verfehlung gegen den ersten philologischen Grundsatz, dass jede Schrift zunächst aus sich selber zu verstehen ist, und die betreffende Phrase treffen wir überdies nicht einmal in einer sachlichen Parallelstelle an. Es wäre daher nachzuweisen, dass das *φαγεῖν τὸ πάσχα*, und zwar in dem Zeitalter Jesu, überhaupt nicht die behauptete allgemeinere Bedeutung habe, und desshalb auch nicht bei Johannes, was Bleek a. a. O., S. 109 ff. darzuthun versucht hat. Allein es lässt sich nicht

[1]) Diese Ansicht trägt bereits Chrysostomus zu Joh. 18, 28 an erster Stelle neben der andern vor, dass die Juden erst am Freitag das Passalamm gegessen haben, dessen Genuss sie nach Matth. 26 in Folge ihrer Verunreinigung auf den 15. Nisan verschoben haben sollen. Des Chrysostomus Worte lauten an jener Stelle: *ἤτοι οὖν τὸ πάσχα τὴν ἑορτὴν πᾶσαν λέγει ἢ ὅτι τότε ἐποίουν τὸ πάσχα κ. τ. λ.*

leugnen, und auch Bleek hat es nicht zu leugnen vermocht, dass der Terminus פסח (Pesachopfer) sogar schon im Alten Testament in dem weiteren Sinne vorkommt, so 5 Mos. 16, 2, wo es durch צאן und בקר erklärt wird und die Rinder nur die Festopfer namentlich auch der Chagiga bezeichnen können, welche also in dem Pesachopfer einbegriffen ist. Beim Pesachopfer (zu diesem עַל vgl. 2 Mos. 12, 8. 4 Mos. 28, 24) soll ferner nach V. 3 der Israelit sieben Tage Ungesäuertes essen, wo also ein siebentägiges Pesachopfer vorausgesetzt wird, welches man mit Ungesäuertem isst. Von diesen Pesachopfern wird dann V. 4 das Opferfleisch, welches am Abend des ersten Tages dargebracht wurde, oder das Pesachopfer im engeren Sinne (vgl. V. 5—7) hervorgehoben. Dasselbe Fest, welches 2 Chron. 30, 1. 2 als Passa bezeichnet ist, wird V. 13 Fest der ungesäuerten Brote genannt und dauert 7 Tage. Das ganze Fest heisst auch 2 Chron. 35, 18 Passa im weiteren Sinne, und Passa im weiteren und im engeren Sinne stehen unmittelbar neben einander 2 Chron. 35, 1. 17. 18, wie denn auch die Feier des Passa im engeren Sinne a. a. O., V. 11—14, da auch Opfer und in Töpfen gekochtes Opferfleisch von Rindvieh (בקר) dabei erwähnt werden, nach dem Vorbilde von 5 Mos. 16, 1. 2 vorgenommen worden ist. Zumal im Zusammenhange mit dem erwähnten Sprachgebrauch ist auch schwerlich zu bezweifeln, dass die פסחים 2 Chron. 35, 7—9 Pesachopfer überhaupt sind, wofür auch die Worte sprechen: V. 5. Und Josias weihte Schaflämmer und junge Ziegen . . . (das Ganze zu den Pesachopfern für jeden Anwesenden) 30,000 an Zahl und 3000 Rinder — V. 6. und seine Fürsten gaben zu den Pesachopfern 2600 und 300 Rinder u. s. w. Natürlicher wäre sonst ja auch פסחים statt לפסחים, und die festliche Bestimmung der Rinder wäre gar nicht angezeigt. Ebenso fassen auch die LXX die Stelle V. 7: *Καὶ ἀπήρξατο Ἰωσίας πρόβατα καὶ ἄμνους . . . (πάντα εἰς τὸ φασὲκ καὶ [κατὰ?] πάντας τοὺς εὑρεθέντας) εἰς ἀριθμὸν κ. τ. λ.* V. 8: . . . *καὶ ἔδωκαν εἰς τὸ φασὲκ πρόβατα . . καὶ τοὺς μόσχους.* Namentlich ist die Beziehung des *πάσχα* auch auf die Rinder 3 Esr. 1, 8. 9, wo die Stelle des Chronisten von einem Verfasser aus dem Zeit-

alter Christi wiedergegeben wird, zweifellos *ἔδωκε . . . εἰς πάσχα δισχίλια ἑξακόσια, μόσχους τριακοσίους*, da das *καί* vor *μόσχους* ganz fehlt. Es lässt sich von vorn herein begreifen, dass das g a n z e Fest von seiner Feier im Anfang leicht als P a s s a bezeichnet werden konnte; es ist aber beachtungswerth, dass diese Ausdrucksweise später und gerade um die Zeit Christi eine sehr gewöhnliche war, so bei Josephus, wo sie, wie aus dem gewöhnlichen Zusatze *ἣν λέγομεν* hervorgeht, als bei den H e b r ä e r n ü b l i c h e r Ausdruck für das den Nichtjuden zugänglichere „Fest der ungesäuerten Brote" erscheint, Ant. 14, 2. 1. 17, 9. 3. 18, 4. 3. Bell. jud. 2, 1. 3 u. ö. vgl. Luk. 22, 1, ferner regelmässig im Talmud [1]). Gerade auch im vierten Evangelium wird das ganze siebentägige Fest regelmässig *τὸ πάσχα* genannt 2, 13. 23. 6, 4. 11, 55. 12, 1 (vgl. auch Luk. 2, 41), wobei wir nur nebenbei bemerken, dass dessen Verfasser sich auch durch den Gebrauch dieses Ter-

[1]) Tract. Pesachim 9, 5, vgl. S. 242. Anm. 1. Auch das hier citirte Buch der Jubiläen, welches jedenfalls schon im ersten christlichen Jahrhundert verfasst ist, spricht a. a. O. von „sieben Tagen des Passa". In Jer. Pesachim 33 [a] ff. (bei Ugolini, Thesaurus XVII, S. 823 ff.) steht פסחים ebenfalls nicht von den blossen Passalämmern am 14. Nisan, wenn Hillel (kurz vor Christus) hier sagt, dass jährlich nicht bloss ein einziges Pesach den Sabbat verdränge, sondern eine Menge von Pesach verdränge jedes Jahr den Sabbat, manche sagen 100, andere 200, andere 300. Die, welche sagen 100, verstehen darunter die täglichen Brandopfer u. s. w. Die Nacht des 14./15. Nisan heisst in Echa rabbati 55, 4: ליל יום טוב הראשון של פסח. Die Worte in Lev. 23, 15: ממחרת השבת giebt Onkelos durch מבתר יומא טובא, der zweite Chaldäer durch מבתר יומא טובא קמאה דפסחא, d. i. nach dem e r s t e n Festtag d e s P a s s a, wieder. Die Glosse zu Lev. 23, 11 sagt: ממחרת שבת ממחרת יום טוב הראשון של פסח. Ferner der Bischof Polykrates bei Eusebius Hist. eccl. 5, 24: *ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεςκαιδεκάτης τοῦ πάσχα*, d. h. sie feierten den Tag der in d a s P a s s a fallenden vierzehnten *luna*. Zu *τεσσαρεςκαιδεκάτη* ist *σελήνη* zu ergänzen, gemeint ist der 14. Tag, wo der neue Mond scheint. Zu der Phrase vgl. Geminus, Elementa astronom., c. 6 und Selden, De anno civili veterum Judaeorum, c. 20. Auch das bekannte talmudische ערב פסח für den Vortag des Passa setzt einen allgemeineren Begriff von Pesach voraus, da das e i n z e l n e Passalammsfest am A b e n d des 14. Nisan keinen Abend (ערב) haben kann.

minus als Bezeichnung des ganzen Festes, für welchen er nie „das Fest der ungesäuerten Brote" sagt, wie durch viele andere Dinge als ursprünglichen Hebräer verräth, was neuerdings auffallender Weise geleugnet ist. Wie man wegen der engeren Bedeutung von *πάσχα* die Phrase *φαγεῖν τὸ πάσχα* von der Mahlzeit des Passalammopfers am 14. Nisan sagte, so ist nicht zu bezweifeln, dass man, und insbesondere Johannes, nach der damals herrschenden und gerade auch von ihm gebrauchten Terminologie des *πάσχα* im weiteren Sinne *φαγεῖν τὸ πάσχα* im weiteren Sinne sagte und sagen konnte, gleichbedeutend mit den Mahlzeiten der Passaopfer überhaupt, also mit Einschluss der aus den שלמי פסח bestehenden Chagiga, welche man in der Regel vom 15. Nisan an zwei Tage und eine Nacht nach Tr. Pesachim c. 6, § 1. u. 4 ass; denn *φαγεῖν* wird eben als solenner Ausdruck bei jeder Opfermahlzeit gebraucht. Und wie wir am Mittag des ersten Ostertages „Lasst uns das Osterfest feiern" sagen können, ohne zu befürchten, dass die Hörer auch noch an die von Ostern bereits verstrichene Zeit denken, so konnte auch der Evangelist vom Morgen des 15. Nisan, ohne Missverstand zu besorgen, sagen, die Juden seien an ihm in das Prätorium nicht eingetreten, damit sie „das Passa ässen"; seine Leser konnten nur noch an das bevorstehende Passafestessen, die Chagiga, denken. Von allen [1]) genaueren Auslegern der Neu-

---

[1]) Gleichwohl stellt z. B. Holtzmann (bei Bunsen, Bibelwerk VIII, 2. S. 309), der sonst fast nur den Bleek auszieht, welcher sich aber diese Ungenauigkeit nicht hat zu Schulden kommen lassen, die Sache so dar, als ob von der ihm gegenüber stehenden Seite behauptet würde, dass die Phrase *φαγεῖν τὸ πάσχα* an sich selber, abgesehen von dem Zusammenhange der johanneischen Stelle und der Kunde ihrer Leser, das Essen der Passalammsmahlzeit am 14. Nisan ausschlösse, wo man sich die Widerlegung dann leicht gemacht hat. In dem lesenswerthen Artikel des englischen Gelehrten Milligan, The last supper of the Lord (The contemporary review 1868, Nr. 8 u. 11), wird die Uebereinstimmung der Evangelien wie von uns in der Weise nachgewiesen, dass Jesus nach ihnen allen am Abend des 14. Nisan das Passamahl gegessen und am 15. Nisan gelitten hat, aber a. a. O. Nr. 8, S. 498 und Nr. 11, S. 424 ff. mit Bezug auf Joh. 18, 28 die Ansicht ausgesprochen, dass man nicht bloss am 14. Nisan, sondern auch noch im Laufe des

zeit ist, was wohl zu beachten ist, nur behauptet worden, dass *τὸ φαγεῖν τὸ πάσχα* lexikalisch das Essen der Passaopfer überhaupt, also mit Einschluss der Chagiga, nicht dass es, abgesehen von dem Zusammenhange der Rede, das Essen der Chagiga mit Ausschluss des Passalammessens bedeutet. Gerade auch von den Opfern der Chagiga im Passa wird übrigens bereits 2 Chron. 30, 22 der Terminus „essen" gebraucht: „Und sie assen das Fest sieben Tage, indem sie opferten

---

15. Nisan das eigentliche Passalammsessen habe essen können, was die durch die Verfolgung Jesu am vorangehenden Abend verhinderten Juden hätten thun wollen. Eine ähnliche Ansicht hat früher auch Ebrard aufgestellt, welcher sie, wie ich glaube, mit Recht (vgl. meine Chronol. Synopse, S. 347) später selber zurückgenommen hat, da aus dem Alten Testament (2 Mos. 12, 10. 34, 25. 4 Mos. 9, 12. 5 Mos. 16, 4) sicher genug ist, dass das Passalammsessen bloss in der Nacht des 14./15. Nisan Statt hatte. Dass der Auszug der Kinder Israel aus Aegypten in der Nacht vom 14./15. Nisan und jedenfalls nicht erst bei sehr vorgerückter Tageszeit am 15. Nisan geschah, wie Milligan voraussetzt, welcher das Fest der ungesäuerten Brote im engeren Sinne erst an dem auf den 15. Nisan folgenden Tage beginnen lässt, erhellt aus 2 Mos. 12, 31. 42. 5 Mos. 16, 1. Die vierundzwanzigstündige Dauer des Passalammessens vom Abend des 14. Nisan bis zum Abend des 15. Nisan wenigstens für die Zeit Jesu lässt sich weder durch die von Josephus Ant. 2, 15. 1 erwähnten 8 Tage (vgl. über sie S. 241), noch durch die talmudische Stelle Tract. Pesachim c. 7, § 10 (vgl. über sie meine Chronol. Synopse, S. 356) erweisen, nach welcher die Ueberbleibsel des Passalamms erst am Morgen des 16. Nisan (nicht schon des 15. Nisan) verbrannt werden sollen. Es wird hier trotz 2 Mos. 12, 10 geboten, dass der sabbatliche Charakter des 15. Nisan nicht durch die Arbeit des Verbrennens aufgehoben werden soll, woraus aber noch nicht folgt, dass auch das Essen des Fleisches des Passalamms noch am 15. Nisan hätte geschehen können, vielmehr ward letzteres auch nach dem Talmud Tract. Pesachim c. 10, § 9 mit Mitternacht des 14./15. Nisan unrein (פגול). Josephus sagt Ant. 3, 10. 5 ausdrücklich, dass Nichts von dem am 14. Nisan Geopferten (*μηδὲν τῶν τεθυμένων*) auf den 15. Nisan übergelassen wurde. Im Buch der Jubiläen, Cap. 49, heisst es: Was übrig bleibt von allem seinem Fleisch nach dem dritten Theile der Nacht [welcher mit Mitternacht beginnt, vgl. S. 242. Anm. 1], sollen sie wieder mit Feuer verbrennen. — Wenn übrigens Lücke zur Widerlegung der Conjectur *ἄγωσιν* für *φάγωσιν* bemerkt, dass man *ἄγειν τὸ πάσχα* nicht gesagt habe, so ist das nicht richtig (vgl. 3 Esr. 1, 1 und dazu Fritzsche).

Dankopfer (זבחי שלמים)". Aus dem Talmud wollen wir hier noch eine Stelle citiren, welche ebenfalls an Deutlichkeit Nichts zu wünschen übrig lässt. Es heisst Tr. Pesach. c. 9, § 5, wo der Unterschied des Passa in Aegypten und in der Folgezeit angegeben wird: „Das Passaopfer in Aegypten wird vom 14. Nisan an genommen .... und wird gegessen mit Eile in Einer Nacht, das Passaopfer der Folgezeit ist alle sieben Tage üblich", es wird also nicht bloss in Einer Nacht, sondern in allen sieben Tagen gegessen. Hier wird das Opfer jedes der sieben Tage des Festes פסח genannt, also auch die Chagiga [1]) ebenso wie 5 Mos. 16, 2. 4. Die Phrase *θύειν τὴν ἑορτὴν φάσκα* (und zwar letzteres im weiteren Sinne genommen) findet sich wie 5 Mos. 16, 2 auch Joseph. Ant. 17, 9. 3, welches wie 5 Mos. 16, 4 das Correlat *φαγεῖν τὴν ἑορτὴν φάσκα* in dem von uns angenommenen Sinne voraussetzt. Hat man, wie auch BLEEK, gemeint, dass nur *φαγεῖν πάσχα* ohne Artikel den allgemeineren Sinn haben könne, wie auch 5 Mos. 16, 2 der Artikel vor פסח nicht stehe, so fehlt für diese Behauptung nicht nur jeder rationelle Grund, sondern man hat auch übersehen, dass die LXX gerade auch an jener Stelle den Artikel haben. Ueberhaupt gebe man sich doch darüber Rechenschaft, wie der Evangelist unsere Ansicht hier anders und besser hätte ausdrücken sollen. Hätte er *τὴν ἑορτὴν* für *τὸ πάσχα* gesetzt, so würde man auch dann irrig haben folgern können, dass noch die ganze *ἑορτή* bevorgestanden habe. Bestätigt wird unsere Auffassung durch einen archäologischen Grund, auf welchen LIGHTFOOT und BYNÄUS bereits hingewiesen haben. Nach Joh. 18, 28 traten

---

[1]) Andere Stellen des Talmud, wo פסח nach dem Zusammenhange die Chagiga bedeutet, siehe bei RELAND, Antiqu. sacr. (ed. VOGEL), p. 271, LIGHTFOOT zu Joh. 18, 28, ferner BARTENORA zu Tr. Schekalim c. 2, § 5: מותר פסח לשלמים und WICHELHAUS a. a. O., S. 206 ff. Die Erörterungen von Männern wie RELAND, LIGHTFOOT, OTHO BYNÄUS (Lexic. rabb. v. pascha) sind sehr lesenswerth und können viele Theologen der Gegenwart, welche ihre Ansichten als unnatürlich oder mit einem andern Schlagworte bezeichnen, mit ihnen an Kenntniss der jüdischen Alterthümer, besonders der talmudischen, gar nicht verglichen werden.

die Juden nicht in das heidnische Prätorium, um nicht verunreinigt zu werden, sondern um das Passa zu essen. Auch Apg. 10, 20. 27. 28. 11, 3. 12 wird die Thatsache, dass das Betreten eines heidnischen Hauses [1]) den Juden ver-

---

[1]) Nach Tr. Ohel. c. 18, § 7 waren die Wohnungen der Heiden im Lande Israel unrein, wenn sie sich 40 Tage darin aufgehalten hatten. — Unter dem Prätorium ist nicht, wie ich in meiner Chronol. Synopse S. 407 annehme, die Burg Antonia, welche allerdings die Apg. 21, 37. 23, 10 erwähnte *παρεμβολή* enthielt, zu verstehen, sondern der Palast Herodes des Grossen in der Oberstadt Joseph. Bell. jud. 5, 4. 4. Ant. 15, 9. 3. Dieser wird nämlich schon zu des Pilatus Zeit bei Philo Legat. ad Caj. c. 39, vgl. c. 38 (Mang. II, p. 591 u. 589) ausdrücklich als *οἰκία τῶν ἐπιτρόπων* bezeichnet, und der Landpfleger Florus richtet nach Bell. jud. 2, 14. 8 sein *βῆμα* vor diesem Palaste (*βῆμα πρὸ αὐτῶν* [*τῶν βασιλείων*] *θέμενος καθίζεται*) auf, unstreitig auf der Stätte, welche nach Joh. 19, 13 *λιθόστρωτον*, hebräisch *Γαββαθᾶ* oder *Γαβαθᾶ* hiess. Letzteres, welches das aramäische גַּבְּתָא, nach Hengstenberg zu Joh. a. a. O. das aramäische גִּבְעֲתָא ist und eine Erhöhung bedeutet, giebt das lateinische suggestum wieder, welches eben ein Lithostroton, eine mit glatten oder zierlichen Steinen gepflasterte Erhöhung war, auf welche der römische Landpfleger, der nicht de plano richtete, seinen Richterstuhl oder das *βῆμα* setzen liess, vgl. in suggestis considere. Zuweilen war auch das *λιθόστρωτον* ein portatile (vgl. Suet. Caesar 46 und Winer, Bibl. Realwörterb. im Art. Lithostroton). Uebrigens sassen auch die Mitglieder des Sanhedrin nach Jer. Sanhedr. fol. 18, 3 על גב מעלה (vgl. Lightfoot zu Joh. 19, 3). Der oben erwähnte Palast des Herodes, bei welchem sich nach Bell. jud. 2, 15. 5 auch ein *στρατόπεδον* befand, war aber meines Erachtens nicht so nahe dem Thurme Hippikus, wie öfter und auch von Robinson angenommen wird. Wenn Letzterer (Neuere bibl. Forschungen, S. 283) dafür anführt, dass das Thor Gennat, bei welchem nach Bell. jud. 5, 4. 2 die zweite Mauer anfing, während es selber der ersten Mauer angehörte, mit dem Thore am Hippikus Bell. jud. 5, 7. 3, durch welches das Wasser in diesen gebracht war, einerlei sein müsse, so scheint mir diese Identität durchaus nicht sicher, da das ungenannte Thor, statt dessen Josephus auch wohl der Deutlichkeit wegen den vorhergenannten Namen gebraucht hätte, nur ein Nebenthor gewesen zu sein scheint, und den Worten des Josephus an ersterer Stelle entspricht es eben so gut, wenn das Thor Gennat östlich vom Berührungspunkte der zweiten mit der ersten Mauer lag, also nicht unmittelbar ausserhalb aller Mauern in's Freie führte. Warum hätte nicht das Thal Tyropöon, welches doch auch Robinson nordöstlich von der Mauer der Oberstadt oder der ersten Mauer beginnen lässt, auch noch nach seiner

unreinigte, hervorgehoben, nur wird die Dauer seiner dadurch bewirkten Unreinheit nicht hinzugefügt. Er ward dadurch nur bis zum Abend verunreinigt, und es ist nicht, wie Bleek, welcher übrigens in der Sache zuzustimmen scheint, a. a. O., S. 113 sagt, bloss der spätere Maimonides, De pasch. 6, 1, welcher dies behauptet. Schon von vorn herein ist nämlich eine stärkere Verunreinigung bei der grossen Zahl der Heiden in Palästina nicht wohl denkbar. Nun aber wird der Heide nach Tract. Schekalim c. 8, § 1 auch ausdrücklich einem Eiterflüssigen, die Heidin nach Gemar. Abod. Zar. fol. 36 einer Menstruirenden gleich geachtet, welche auch das, worauf sie sassen [in unserem Falle das Haus, worin der Heide wohnte], so verunreinigten, dass der, welcher damit in Berührung kam, bis zum Abend unrein wurde (3 Mos. 15, 4 ff.). Dabei ist zu beachten, dass die jüdischen Satzungen über Reinheit gegenüber den Heiden seit dem jüdischen Kriege und der Zerstörung Jerusalems [1]) noch eine Schärfung gegen früher erfuhren, mithin die Unreinheit in unserem Falle jedenfalls nicht höher anzunehmen ist, als nach dem Talmud. Nach Judith 12, 7—9 brach Judith in der Morgenfrühe der ἑωθινῇ φυλακῇ V. 5 aus dem heidnischen Lager nach der Schlucht Betulua auf, badete sich und genoss rein das Abendessen. Der Todestag Jesu, an dessen Morgen die Juden nicht durch Verunreinigung in Folge eines Eintritts in das heidnische Prätorium am Essen des Passa (es steht ἵνα φάγωσι, nicht θύωσι τὸ πάσχα) verhindert werden wollen, kann daher nur der Morgen

Umwandlung, wie auch selbst sein Name erweist, theilweise zu einem Garten (גִּנָּה) benutzt werden können, in welchen jenes Thor führte? Man könnte damit vielleicht das talmudische Thor des Tempels קיפונוס, welches nach dem Tyropöon zu lag, in Zusammenhang bringen, sofern darunter eine πύλη κηπαία zu verstehen sein sollte. Uebrigens scheint Josephus mir auch Bell. jud. 5, 4. 3 u. 4 die Reihenfolge Hippikus, Phasaelis, Mariamne, τὰ βασίλεια auszusagen.

1) Vgl. die 18 Bestimmungen über Reinheit, welche namentlich von der mit der Schule des Schammai zusammenhängenden pharisäischen Richtung der Zeloten damals durchgesetzt zu sein scheinen, und darüber Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Secten I, S. 437 ff. 267.

des 15. Nisan, in dessen Verlauf man die Chagiga ass, gewesen sein. Denn am Essen des Passalamms, welches erst am Abend am 14. Nisan begann, während das im Text nicht erwähnte Schlachten desselben von Anderen nach 2 Chron. 30, 17. 35, 11 ff. besorgt werden konnte, ward der bis zum Abend Unreine gar nicht gehindert, da er nach Tr. Pesach. c. 8, § 8 sich nur zu baden brauchte, um an demselben Theil zu nehmen, im Essen der Chagiga, welches um die Mitte des Tages und vor dem Abend begann, wären sie durch ihren Eintritt wirklich gestört worden, sie hätten dasselbe nicht, wie üblich, am Hauptfesttage, dem 15. Nisan, wo überdies von den Wohlhabenden und Stammhäuptern glänzende Opfer für die Gemeinschaft (2 Chron. 35, 7 ff. Joseph. Ant. 17, 9. 3) dargebracht wurden, beginnen können, welche Störung des Festgenusses [1]) sie natürlich gern mieden. Bleek citirt noch aus Movers, Das letzte Passamahl und der Todestag des Herrn, in der Zeitschr. f. Philos. u. kathol. Theol. 1833. Hft. VII, S. 74 ff., die Stelle aus Tr. Sanhedr. fol. 63, 1, wonach bei einem vom Synedrium gefällten Todesurtheile keiner der Beisitzer an dem Tage etwas geniessen durfte, mithin nicht die Chagiga im Laufe des Tages, wohl aber das Passalamm am Abend desselben. Allein diese spätere Schulmeinung [2]) ist nichts weniger als für die Zeit Jesu bezeugt. Sie hängt mit der bei Lightfoot zu Joh. 18, 31 mit mehreren talmudischen Stellen belegten Scheu des späteren Pharisäismus vor Todesurtheilen wider einen Nachkommen Abraham's zusammen, welcher auch behaupten konnte, das Synedrium habe freiwillig

---

[1]) Es ist unbegreiflich, wie Bleek a. a. O., S. 114 sagen kann, weil der Jude nicht verpflichtet war, die Chagiga am 15. Nisan, dem Hauptfesttage, zu essen, sofern er sie bei Verunreinigung auch noch aufschieben durfte, so wäre derselbe von der Betretung des Palastes des heidnischen Landpflegers am 15. Nisan durch die Rücksicht auf ein gesetzliches Festessen mindestens weniger (!) abgehalten worden, als am 14. Nisan. Wir sahen oben, dass er am 14. Nisan vom Essen des Passalamms gar nicht abgehalten ward, und nöthigenfalls konnte er auch das Passa einen Monat später feiern.

[2]) Vgl. auch Hengstenberg zu Joh. 18, 28.

die Quaderhalle, um diese nicht durch Todesurtheile zu entheiligen, 40 Jahre vor Zerstörung des Tempels verlassen, und möglichste Milde gegenüber der gerichtlichen Strenge der Sadducäer affectirte. Die Letzteren waren aber gerade in den Synedrien zu Jesu Zeit stark vertreten. Und selbst wenn die praktische Geltung jenes Grundsatzes schon zu Jesu Zeit sich nachweisen liesse, so wäre noch zu beachten, dass den über Todte Trauernden in Betreff des Genusses der Opfermahlzeiten der Passafestzeit nach Tr. Pesach. c. 8, § 8 Erleichterungen gewährt waren; sowie, dass die Mitglieder des Synedrium sich damit beruhigen konnten, dass nicht sie, sondern Pilatus das eigentliche Todesurtheil (vgl. Joh. 18, 31) gesprochen hat.

Der Evangelist bezeichnet die Zeit, als Pilatus am Todestage Jesu den Richtstuhl vor seinem Palast bestieg, Joh. 19, 14 mit den Worten: Es war aber ein Freitag im Passa (*παρασκευὴ τοῦ πάσχα*), ungefähr die sechste Stunde war es. Bei dieser, wie wir meinen, allein zulässigen Erklärung des *παρασκευὴ τοῦ πάσχα*, wobei man *τοῦ πάσχα* entweder als Genitiv von *παρασκευή* abhängen lassen oder wie *τοῦ σαββάτου* Luk. 18, 12 und *τῆς μιᾶς σαββάτων* Mark. 16, 2, wie hier wohl zu lesen ist, als Genitiv der Zeit (vgl. S. 207. Anm.) fassen kann, ist auf's klarste gesagt, dass das Passafest damals bereits begonnen hatte (vgl. vorher *ἐν τῷ πάσχα* 18, 39), was nur zu unserer Ansicht passt. Was die sechste Stunde betrifft, in welcher Pilatus im scheinbaren Widerspruch mit Mark. 15, 25 den Richtstuhl bestieg, so habe ich schon in meiner Chronol. Synopse S. 410 ff. aus den dort entwickelten Gründen angenommen, dass Johannes den bürgerlichen Tag wie die Römer von Mitternacht zu Mitternacht rechne und, was damit noch nicht zusammenfällt, a. a. O. auch die sechste Stunde von Mitternacht des 15. Nisan, wo die Passalammsfeier im engeren Sinne zu Ende ging, datire, so dass jener also etwa 6 Uhr Morgens entspricht. Das *πρωΐ* Joh. 18, 28 widerspricht nicht, wie MEYER behauptet; denn darunter ist die 4. Nachtwache (etwa 3—6 Uhr) wie bei Mark. 13, 35 (vgl. meine Chronol. Synopse, S. 406. Anm.) zu verstehen, wie denn von Johannes selber *πρωΐ* 20, 1 durch *σκοτίας ἔτι οὔσης* und von

Markus 1, 35 durch ἔννυχον λίαν näher erklärt wird. (Vgl. über die zwiefache Bedeutung von ὄρθρον Böckh, Die vierjährigen Sonnenkreise der Alten, S. 307.) Jetzt nehme ich die gleiche Datirung der Stunden auch an den übrigen Stellen des Evangeliums Joh. 1, 40. 4, 6. 52 an, so dass der Evangelist sie ebenso zählt wie wir und man aus dem Zusammenhange sieht, ob Morgenstunden oder, wie wohl 4, 6. 52, Abendstunden gemeint werden, wie auch Ewald, Geschichte des Volkes Israel (3. Ausg.) V, S. 573. 322. Joh. 11, 10 werden dagegen die gewöhnlichen Stunden vom Aufgange der Sonne gemeint, wie aus dem hier gebrauchten üblichen Bilde vom Tagewerke und dem hinzugefügten τῆς ἡμέρας erhellt, wie denn die alten Schriftsteller auch sonst in gemeiner Weise von Stunden des Tages oder der Nacht reden, ohne dass man daraus auf den Anfang des von ihnen gebrauchten bürgerlichen Tages schliessen kann (vgl. Böckh a. a. O., S. 301). Die Eintheilung des Tages und der Nacht in 24 Stunden ist in Babylonien erfunden und ihre gleichmässige Theilung, während die Stunden des natürlichen Tages von verschiedener Länge sind, war trotz des Mangels unserer Uhren im Orient, besonders Babylonien und Aegypten, dann namentlich durch Hipparchus in Vorderasien schon länger bekannt (vgl. Brandis, Das Münz-, Mass- und Gewichtssystem in Vorderasien, S. 16 ff.). Ihr allgemeinerer Gebrauch wurde dadurch sehr gefördert, dass seit Julius Cäsar (Bell. gall. 5, 13. Vegetius 3, 8) die 4 Nachtwachen des römischen Militärs nach der *clepsydra* abgemessen und dadurch im ganzen römischen Reiche praktisch wurden. Durch die römische Herrschaft kam der bürgerliche Tag, welcher mit den römischen Priestern nach Plin. Hist. nat. 2, 79 von Mitternacht die Stunden datirte, ebenfalls zur Geltung. Es ist beachtungswerth, dass namentlich in Kleinasien um das Ende des ersten Jahrhunderts, als Johannes für die dortigen Christen sein Evangelium verfasste, jene Stundenzählung nicht bezweifelt werden kann und sich ihm mit Rücksicht auf seine Leser und wegen ihrer grösseren Genauigkeit empfahl, zumal die verbreitete Zählung der Stunden vom Morgen an bei den Chaldäern und sonst mit dem Dienste der 7 Planeten und der

Astrologie (vgl. BRANDIS a. a. O., S. 19. 596) zusammenhing, welchen das christliche Interesse nicht befördern konnte und sogar schon an den Juden (in dem S. 185 citirten κήρυγμα Πέτρου, wo der den Juden auch bei Feststellung ihrer Zeiten und Feste vorgeworfene Dienst des Monats und des Mondes, der Engel und der Erzengel [vgl. Kol. 2, 16. 18. Gal. 4, 10. Henoch 75, 1 ff. u. ö. und Buch der Jubiläen Cap. 6] gemeint zu sein scheint) strafte. So gebrauchte nach dem Vorgange Anderer auch der Kleinasiate Strabo Buch II, c. 34 ff. vgl. c. 7 ff. die gleichmässigen Stunden. Von der Mitternacht, wie wir jetzigen Abendländer, datirt der jüngere Plinius, bekannt als Statthalter Kleinasiens, wenn er Epist. III, 5 (ed. TITZE III, 5. Bipont.) bei der Erwähnung des grossen Fleisses seines Onkels schreibt: Lucubrare Vulcanalibus (7. Juni) incipiebat, non auspicandi causa, sed studendi, statim a nocte multa (etwa 4 Uhr Morgens): hieme vero hora septima, vel cum tardissime octava, saepe sexta; denn im Winter 1 Uhr Nachmittags aufzustehen, worauf die siebente Stunde bei gewöhnlicher Stundenzählung etwa führen würde, wäre kein Zeichen des Fleisses. Ferner Epist. IX, 36, wo Plinius in gewöhnlicher Weise datirt, sagt er: neque enim certum dimensumque tempus. Bereits Augustus fügte nach Suet. Octav. 50 zu allen epistolae, die er schrieb, horarum quoque momenta nec diei modo, sed et noctis, quibus datae significarentur, hinzu, wo nur gleichmässige Stunden verstanden werden können. Hierdurch musste diese genauere Rechnung sehr empfohlen werden, mit welcher bei den Römern die Datirung der Stunden von Mitternacht unmittelbar gegeben war. Vgl. Pandect. lib. II, tit. XII, § 8. Paulus libr. XIII ad Sabinum: More Romano dies a media nocte incipit et sequentis noctis media parte finitur: itaque quidquid in his viginti quatuor horis, id est, duabus dimidiatis noctibus et luce media actum est, perinde est, quasi quavis hora lucis actum esset. „Die in gleichen Abständen stehenden Stunden" (positae spatiis aequalibus Horae) Ovid. Metam. II, p. 25 sqq. sind von den gleichmässigen Stunden zu verstehen (vgl. FR. WIESELER, Phaethon. Eine archäologische Abhandlung [1856.

Göttingen], S. 37). Plutarch (Quaest. Roman. 84) empfiehlt die römische Datirung des Tages von Mitternacht vor jeder anderen, auch der der Mathematiker von Mittag. Der ägyptische Jude Philo kannte nach seiner Schrift De providentia, sermo I, c. 42 (ed. AUCHER I, S. 21 und daraus in der Ausgabe der opera Philo's, ed. LIPS. VIII, p. 30) ein in unserer Frage ganz übersehenes horologium, welches so beschrieben wird: Ecce ex materia aerea elegans artis peritus artificiosam machinam sollerti ingenio perficiens instrumentum tempora discriminans dabat civitati, ut temporum quantitatem* per mensuras divisionis distributam praestaret iis, qui vellent assequi plenam notitiam ejus rei. Siquidem circuli artificiosus gyrus duodecim horarum diem suggerebat per regulatas distantias (vgl. c. 44). AUCHER macht dazu die Bemerkung: „Ein merkwürdiges Instrument, welches Einige im 14. oder 15. Jahrhundert (!) erfunden glaubten!“ Nach BÖCKH a. a. O., S. 72 hat die Stunde in dem Eudoxischen Papyrus bald $^1/_{12}$, bald $^1/_{24}$ des Tages. In jüdischen Schriften finde ich gleichmässige Stunden (18 statt der gewöhnlichen 24) zuerst im Buche Henoch, Kap. 72 (vgl. Abschnitt X über die Form des jüdischen Jahres) erwähnt. Auch Irenäus berichtet bei Euseb. Hist. eccl. 5, 24, dass die Stunden des christlichen Osterfastens gemessen (συμμετρεῖν) wurden. Es war nach Joh. 19, 14 also 6 Uhr Morgens, als Pilatus den Richtstuhl bestieg. Die Römer pflegten früh auf zu sein und zu richten, und hier erforderte die Rücksicht auf die anklagenden Juden und das anbrechende Fest Beschleunigung. Indess begann die eigentliche actio des römischen Gerichts erst nach Sonnenaufgang, wie auch hier geschieht, und erst dann waren die richterlichen Urtheile giltig. Siehe Macrob. Saturn. I, 3: Magistratus post mediam noctem auspicantur et post exortum solem agunt (vgl. GELLIUS, Noct. attic. XIV, 7). Dagegen sind Mark. 15, 25 die Stunden wie gewöhnlich von Sonnenaufgang gerechnet. Vgl. auch ISENBURG, Ueber die Differenz zwischen Joh. 19, 14 und Mark. 15, 25 in DELITZSCH und GUERICKE, Zeitschr. für die luth. Theol. 1868. III, wo die Gründe, die in dem johanneischen Texte selber für unsere Datirung der johanneischen Stunden

sprechen, meistens sinnig hervorgehoben werden, obwohl die sonstigen Beweise fehlen und mit Unrecht (vgl. S. 238) vorausgesetzt wird, dass die Juden kein Mittagsessen gekannt hätten.

Auf gegnerischer Seite erklärt man *παρασκευὴ τοῦ πάσχα* Joh. 19, 14 durch „Rüsttag auf das Passa“, in welchem Falle wir erst beim Morgen des 14. Nisan ständen, auf dessen Abend das dann noch bevorstehende Passa gefallen sein würde; allein auch Bleek, welcher am genauesten auf die Erörterung dieser Frage eingegangen ist, hat den Gebrauch von *παρασκευή* für den Vorfesttag oder auch nur dessen Möglichkeit nicht nachzuweisen vermocht. Der griechische Terminus *παρασκευή* entspricht, wie auch Bleek zugiebt, dem hebräischen הכין, welches an der Grundstelle für die am Freitag zu vollziehende Bereitung der Speise des Sabbats 2 Mos. 16, 5. vgl. V. 22 ff. gebraucht ist und von dieser Speisebereitung auf den Sabbat, an welchem nach 2 Mos. 35, 3. 16, 23 kein Feuer angezündet werden durfte, obwohl er durch reichliche Speise gefeiert werden sollte, auch bei den Rabbinen [1]) sich findet. Ebenso gebraucht Josephus den Ausdruck *παρασκευάζειν* von dieser jüdischen Speisebereitung auf den Sabbat, wenn er von den Essäern Bell. jud. 2, 8. 9 schreibt, dass sie sich von allen Juden am meisten in Acht nahmen, an den Sabbaten (*ταῖς ἑβδομάσιν*) Werke zu verrichten: *οὐ μόνον γὰρ τροφὰς ἑαυτοῖς πρὸ ἡμέρας μιᾶς παρασκευάζουσιν, ὡς μηδὲ πῦρ ἐναύοιεν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, ἀλλ' οὐδὲ σκεῦός τι μετακινῆσαι θαρροῦσιν οὐδὲ ἀποπατεῖν.* Wie nun der siebente Tag von der an ihm statthabenden Ruhe (שׁבת) nach einer häufigen Breviloquenz ohne weiteres Ruhe, d. h. Tag der Ruhe, *σάββατον*,

[1]) Movers a. a. O., Hft. VII, S. 67. Nicht aber das Nomen מְכִינָה, wie man gewöhnlich sagt, ohne es nachzuweisen, wohl aber das verbale הכנה mit dem Zusatz הסעודה, praeparatio convivii, hat sich bis jetzt gefunden (Buxtorf, Lexic., S. 1023). Aehnlich sagt Josephus *παρασκευὴ τοῦ δείπνου*, aber von der Zurichtung einer Mahlzeit überhaupt Bell. jud. 1, 11. 8. Der Zusatz *τοῦ δείπνου* kann auch fehlen, wo die Sache auch sonst deutlich ist, z. B. Philo De Josepho § 34 (II, p. 70): *αἱ παρασκευαί*, vgl. Apg. 10, 10; so auch beim Rüsten am 6. Wochentage.

hiess, so ward der sechste Wochentag oder der Freitag wegen seiner ihn auf dem religiös-jüdischen Standpunkte speciell charakterisirenden Rüstung für den Sabbat von den jüdischen Hellenisten ohne weiteres Rüstung (*παρασκευή*), d. h., wie LUTHER gut übersetzt, Rüsttag genannt. woneben auch der Ausdruck *προσάββατον* Judith 8, 6. Mark. 15, 42 und *ἡ πρὸ τοῦ σαββάτου* Joseph. Ant. 3, 10. 7 vorkommt, während man für denselben hebräisch und aramäisch ערב שׁבת und ערובתא [1]) sagte. Jener griechische Ausdruck für den sechsten Wochentag findet sich bereits in einem Edict des Kaisers Augustus bei Josephus Ant. 16, 6. 2: *ἐγγύας τε μὴ ὁμολογεῖν αὐτοὺς* (die Juden) *ἐν σάββασιν ἢ τῇ πρὸ ταύτης παρασκευῇ ἀπὸ ὥρας ἐννάτης*, dann Mark. 15, 42 (*ἐπεὶ ἦν παρασκευή, ὅ ἐστι προσάββατον*). Matth. 27, 62. Joh. 19, 31. 42. Luk. 23, 54, wo er nach der richtigen Lesart mit Rücksicht auf die heidenchristlichen Leser weniger missverständlich *ἡμέρα παρασκευῆς* lautet, dann bei den Kirchenvätern auch zur Bezeichnung des christlichen Freitags Clem. Al. Strom. VII, 12. 75. Origen. contr. Cels. 8, 22. Const. apost. 5, 18 u. ö. Mit Unrecht betont BLEEK, S. 116, wie auch MEYER, dass *παρασκευή*, so viel sich erweisen lasse — dies ist BLEEK's behutsamere Formel —, damals noch nicht, wie später bei den Christen, den Freitag, auch selbst ohne Beziehung auf dessen Verhältniss zum folgenden Sabbat, bezeichne. Allein dass der sechste jüdische Wochentag von den Juden *παρασκευή* genannt ward, lässt sich nach Obigem sachlich nicht leugnen, wobei es gleichgiltig ist, ob wir ihn Freitag oder Rüsttag nennen, nur dass das betreffende Rüsten, von welchem er benannt ist, und welches je nach der Tageszeit und dem Zusammenhange in der Rede der Juden mehr [2]) oder weniger

[1]) Bereschit rabba 2. Die einzelnen Wochentage lauten hier: חד בשׁבתא, תרי u. s. w., d. i. *μία σαββάτων, δευτέρα* u. s. w., und ערובתא gleich Freitag.

[2]) So kann man Joh. 19, 42: *διὰ τὴν παρασκευὴν τῶν Ἰουδαίων*, übersetzen: wegen des jüdischen Freitags oder auch Rüsttags; bei der an zweiter Stelle gesetzten Wiedergabe des sechsten Wochentags werden wir, die wir am Freitag nicht rüsten, etwa leichter an den kommenden

hervortreten konnte, auf den sechsten Wochentag zu setzen ist. Selbstverständlich mussten dagegen die Christen, welche die παρασκευή als Bezeichnung des sechsten Wochentages beibehielten, alle Beziehung auf das Rüsten zum Sabbat, da dieses bei ihnen nicht vorkam, fallen lassen. BLEEK scheint bei seinem nicht ganz genauen Ausdruck vornehmlich auch nur zu meinen, dass ἡ παρασκευή von den hellenistischen Juden ohne ausdrückliche Hervorhebung des Sabbat in der Rede oder im Texte zur Bezeichnung des dem Sabbat vorhergehenden Tages nicht verwandt sei. Hierauf führt die Berufung auf das hinzugefügte πρὸ ταύτης in der Stelle des Josephus und das Zugeständniss Bleek's rücksichtlich Matth. 27, 62, wo im Texte weder im Verse selber noch in der nächsten Umgebung der Ausdruck σάββατον zur näheren Bestimmung von παρασκευή sich findet. Allein wie wenig nothwendig das πρὸ ταύτης bei Josephus für den Terminus an sich selber ist, sieht man aus allen von uns oben angezogenen neutestamentlichen Stellen, an denen ἡ παρασκευή ohne nähere Bestimmung gesetzt ist, und aus Mark. 15, 42, wo es dann für nichtjüdische Leser durch προσάββατον erklärt wird, aus welcher Erklärung wie aus dem ἡμέρα παρασκευῆς Luk. 23, 54 zugleich hervorgeht, dass damit schon damals wie mit ערובתא der ganze sechste Wochentag vom Morgen an bezeichnet wurde, wesshalb bei Josephus auch zur näheren Begrenzung das ἀπὸ ὥρας ἐννάτης hinzugefügt ist. Unstreitig hätte in dem von diesem mitgetheilten Edicte πρὸ ταύτης auch wegbleiben können; Augustus hat es gesetzt, nicht bloss, weil die Gesetze möglichst bestimmt zu sein pflegen und dieses Edict namentlich auch von den nichtjüdischen Richtern, welchen der jüdische Terminus παρασκευή als solcher fremd war, verstanden werden musste, sondern auch, weil die Ausdehnung der den Juden gewährten Vergünstigung auf die παρασκευή von etwa 3 Uhr Nachmittags an innerlich mit dem darauf unmittelbar folgenden Sabbat

---

Sabbat erinnert, aber nöthig ist sie an sich selber keineswegs. Dass die παρασκ. Joh. 19, 31 die sabbatliche, nicht die „ausserordentlich festliche“ war, wie LÜCKE will, braucht jetzt kaum noch nachgewiesen zu werden (doch s. unten).

zusammenhing, welcher als das bestimmende Moment auch vorangestellt ist. Uebrigens hätte nie geleugnet werden sollen, dass der Terminus παρασκευή für den sechsten Wochentag von den Juden [1]) ausgegangen ist. Auf Grund des hier entwickelten zweifellosen Sprachgebrauchs, wonach παρασκευή ohne jeden Zusatz mit προσάββατον gleichbedeutend ist, behaupten wir weiter, dass, mag man τοῦ πάσχα als Genitiv der Zeit oder, was wohl näher liegt, als von παρασκευή abhängig fassen, παρασκευή Joh. 19, 14 von einem in's Passa fallenden Freitag zu verstehen ist, wie schon Luther übersetzt: Rüsttag in Ostern. Es entspricht παρασκευή als Bezeichnung des Freitags dem Gebrauche nach dem aramäischen ערובתא, mit welchem Terminus auch die syrische Peschito es wiedergiebt, welche, was bei ihrer sprachlichen Verwandtschaft und Kunde von nicht geringer Bedeutung ist, bereits unsere Erklärung billigt, aber nicht dem blossen [2]) ערב, was früher wohl behauptet wurde, um auf diese Weise παρασκευὴ τοῦ πάσχα vom ערב פסח oder 14. Nisan verstehen zu können. Das τοῦ πάσχα ist nach dem oben nachgewiesenen Sprachgebrauch gerade des johanneischen Evangeliums wie des Talmud vom ganzen Passafest auszulegen, so dass der 15. Nisan, welcher damals ein Freitag (παρασκευή) war, in das Passa gefallen ist. Zu beachten ist auch der vor παρασκευή fehlende Artikel: „es

---

[1]) Hierauf führt nicht nur die Genesis des Ausdrucks, sondern auch die ausdrückliche Aussage des Evangelisten Joh. 19, 42: ἡ παρασκευὴ τῶν Ἰουδαίων, und selbst noch Synesius schreibt in einer für die Heiligkeit des Sabbats überhaupt wichtigen Stelle (ep. 4, p. 163 ed. Petav.): Ἡμέρα ἦν, ἥντινα ἄγουσιν οἱ Ἰουδαῖοι παρασκευὴν κ. τ. λ. Auch aus dieser Stelle erhellt, dass die Juden und nicht erst die Christen den sechsten Wochentag παρασκευή schlechthin nannten.

[2]) ערובתא heisst nicht „Abend“ wie ערב, sondern „Mischung“, vgl. ערוב תבשילים und überhaupt den talmudischen Tractat Erubin, also die Zeit, wo der Erub gemacht wurde, d. i. Freitag. Siehe auch Derenburg, L'histoire et la géographie de la Palestine, p. 144 und Otho, Lex. rabb., p. 524. Die Femininform ערובות findet sich z. B. Tract. Pesachim c. 9, § 8. 10. 11. Der blosse Begriff „Abend“ kann unmöglich für Freitag stehen, was bei ערובתא der Fall ist, wie denn auch das blosse ערב nirgends Freitag heisst.

war ein in's Passa fallender Freitag, nicht der in's Passa fallende Freitag", da die Wochentage im jüdischen Passa keine feste Stelle hatten, so dass nicht gesagt werden konnte: „der Passafreitag", wie nach dem jetzigen christlichen Kalender, in welchem die Wochentage fixirt sind, etwa der Ostersonntag gesagt werden kann. Abgesehen von der hinzugekommenen Fixirung der Wochentage ist die christliche Festterminologie durchaus analog, wenn Hippolytus in seiner Ostertafel sagt: *αἱ κυριακαὶ τοῦ πάσχα*, d. h. die in's Passafest fallenden Sonntage, Sokrates Hist. eccl. 5, 22: *τὸ σάββατον τῆς ἑορτῆς*, der Sabbat in der Festzeit, und sofern es wenigstens rücksichtlich der grammatisch-sprachlichen Seite auf die Aechtheit des betreffenden Schriftstückes nicht ankommt, Ignatius epist. ad Philipp. c. 13: *σάββατον τοῦ πάσχα*, der Sabbat in der Passazeit. Völlig entsprechend sind namentlich auch die S. 245. Anm. 1 citirten jüdischen Formeln des Chaldäers vom „ersten Festtag des Passa" (vgl. dazu S. 257. Anm. 1) und des Talmud יום א' הפסח, יום ב'' הפסח u. s. w., der erste Tag des Passa, der zweite Tag des Passa u. s. w., wie des Africanus: *ἡ μία τοῦ πάσχα* und des Polykrates: *ἡ ἡμέρα τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τοῦ πάσχα* und andere a. a. O. erwähnte ähnliche Ausdrücke, so dass über die Zulässigkeit unserer Phrase nicht der mindeste Zweifel sein kann. Durch *παρασκευὴ τοῦ πάσχα* bestimmt der Evangelist den Tod Christi nach dem Wochentage, auf welchen er gefallen ist, während er über dessen Eintreten am 15. Nisan schon Joh. 13, 1 ff. 18, 28. 39 keinen Zweifel gelassen hat und durch *τοῦ πάσχα* daran erinnert, und es kann diese Bezeichnung bei Johannes, wenn man mit gleichem Masse messen will, eben so wenig auffallen, wie bei den Synoptikern, welche anerkanntermassen den 15. Nisan als *παρασκευή* und zufällig sogar nur als solche Mark. 15, 42. Matth. 27, 62. Luk. 23, 54 bezeichnen, wie denn Johannes auch den Tag der Auferstehung Jesu, welcher nach gegnerischer Ansicht der 16. Nisan war, an welchem das Garbenfest gefeiert wurde, wie ebenfalls die Synoptiker, Joh. 20, 1. 19 nur als den ersten Wochentag (*ἡ μία τῶν σαββ.*) benannt hat. Ja auch der Tag, an welchem Jesus im Grabe ruhte, vermeintlich

der 15. Nisan, wird Joh. 19, 31 wie auch bei den Synoptikern Matth. 27, 56. 28, 1 (*ὀψὲ δὲ σαββάτων*). Mark. 16, 1. Luk. 23, 54. 56 nach seinem Verhältnisse zur Woche bestimmt, es war ein Sabbat oder Sonnabend [1]). Johannes fügt aber auch hier die Beziehung des Wochentages zum Feste hinzu, wenn er bemerkt: Gross war der Tag jenes Sabbats (vgl. S. 185. Anm.), d. h. es war kein gewöhnlicher **Sabbat**, dessen Heiligkeit an sich schon grösser war als die des grössten Festtages (Tr. Schabbat c. 15, § 3), sondern seine Heiligkeit ward durch das Zusammenfallen mit einem Feste noch erhöht. Nach dem richtigen chronologischen Verständniss ist der 16. Nisan, also bei dem Feste das Garbenfest, nicht das Fest der ungesäuerten Brote am 15. Nisan zu verstehen. An sich selber oder lexikalisch würden diese Worte auch auf den 15. Nisan bezogen werden können. Das Bestreben aller Evangelisten, die Thatsachen des Todes und der Auferstehung Jesu besonders auch nach ihren Wochentagen zu fixiren, erklärt man sich am einfachsten daraus, dass einerseits eben jene Wochentage als Gedenktage schon frühzeitig von den Christen irgendwie gefeiert wurden, und andererseits das „auferstanden am dritten Tage" Joh. 2, 20—22. Matth. 16, 21. Parall. 27, 63. 64. Luk. 24, 21. 46. vgl. 1 Kor. 15, 4 nur auf diese Weise von den Evangelisten nachgewiesen werden konnte. Von der irrigen Voraussetzung ausgehend, dass das blosse *παρασκευή* bei den Juden noch nicht den sechsten Wochentag bezeichne, behauptet Meyer ohne weiteres, dass der Evangelist, damit man nicht, wie V. 31. 42. Mark. 15, 42. Parall., an den allwöchentlichen Rüsttag denke, den Genitiv *τοῦ πάσχα* hinzugefügt habe.

---

[1]) Mit Unrecht will Hilgenfeld, Paschastreit, S. 149 den „grossen Sabbat" Joh. 19, 31 von dem auf den 15. Nisan fallenden Festtag verstehen, was ihm möglich scheint, weil dieser 3 Mos. 23, 7. 8. 11 als Sabbat im weiteren Sinne oder Ruhetag charakterisirt ist. Als erster Festtag, dessen Heiligkeit übrigens auch gegen die des eigentlichen Sabbat nach jüdischer Anschauung zurücktrat, würde er ja *ἡ μεγάλη ἡμέρα τῆς ἑορτῆς* oder *τῶν ἀζύμων* heissen müssen (vgl. Joh. 7, 37); und ist etwa *ἐκείνου τοῦ σαββάτου* in einem andern Sinne zu fassen, als das *ἐν τῷ σαββάτῳ* kurz vorher? Gegen Hilgenfeld vgl. auch Meyer zu Joh. 19, 31.

Allein selbst jene Voraussetzung als richtig zugegeben, wäre doch noch die Möglichkeit der Verbindung *παρασκευὴ τοῦ πάσχα* = Rüsttag auf das Passa, d. h. auf das Passalammsfest am Abend des 14. Nisan, zu erweisen. Und wie will Meyer diese seine Behauptung, wonach der 14. Nisan bis zum Abend seinen Namen mit Bezug auf das zukünftige Passa erhält, mit seiner eigenen Erklärung des *ἐν τῷ πάσχα* zu Joh. 18, 39 reimen, wonach am Morgen desselben Tages das Passa schon vorhanden war? Die Wirklichkeit und Möglichkeit jener Bezeichnung sucht nun Bleek in folgender Weise zu erweisen. Vorkommen von einem Rüsttage auf ein Fest soll *ἡ παρασκευή* Joseph. a. a. O., weil das dort erwähnte *ἐν σάββασιν* nach Movers und seiner Meinung [1]) nicht bloss vom eigentlichen Sabbat oder Sonnabend, sondern auch von den sabbatlichen Festtagen gesagt sein soll. Allein dass unter *ἐν σάββασιν* nicht alle möglichen Arten sabbatlicher Tage zu verstehen sind, erhellt schon aus dem

---

[1]) Noch weniger beweist die von Mayer, Die Aechtheit des Evangeliums nach Johannes (1854), S. 437 angeführte Stelle des Clem. Al. im Chronic. Pasch. I, p. 14 (ed. Dindorf): *Ταύτῃ οὖν τῇ ἡμέρᾳ* (dem 13. Nisan) *καὶ ὁ ἁγιασμὸς τῶν ἀζύμων καὶ ἡ προετοιμασία τῆς ἑορτῆς ἐγίνετο· ὅθεν ὁ Ἰωάννης ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ εἰκότως ὡς ἂν προετοιμαζομένους ἤδη ἀπονίψασθαι τοὺς πόδας πρὸς τοῦ Κυρίου τοὺς μαθητὰς ἀναγράφει.* Das dem Feste vorhergehende Rüsten (*ἡ προετοιμασία τῆς ἑορτῆς*), welches durch das folgende *προετοιμαζομένους* aufgenommen und erläutert wird, bezeichnet nämlich einen Act, nicht den Tag des Rüstens und ist ein freigewählter Ausdruck, nicht ein Terminus für letzteren, wie er auch nicht *παρασκευή* lautet und sein Inhalt bereits auf den 13. Nisan fällt. Immerhin ist aber der Gebrauch der Präposition *πρό* hier lehrreich; analog hätte die von uns bestrittene Ansicht Joh. 19, 14 etwa durch *παρασκευὴ πρὸ τοῦ πάσχα* ausgedrückt werden können, wie z. B. die Karäer von einem Freitag vor dem grossen Sabbat reden, vgl. Neubauer's Beiträge zur Geschichte des Karäerthums (1866), S. 47. Die Heiligung, d. h. Weihe des Ungesäuerten, welches am folgenden Morgen gebacken wurde (*ὁ ἁγιασμὸς τῶν ἀζύμων*), geschah übrigens wirklich am 13. Nisan, wo der Hausvater gegen Abend das Wasser zum Ungesäuerten schöpfte und weihte u. s. w. (vgl. Schröder, Satzungen und Gebräuche des talmudisch-rabbinischen Judenthums, S. 178), und hat sich Clemens darin nicht geirrt.

darauf bezüglichen Singular πρὸ ταύτης sc. ἡμέρας, wesshalb bei ἐν σάββασιν wie gewöhnlich ein einzelner Tag gemeint sein muss. Es wäre wenigstens etwa ταῖς πρὸ τούτων παρασκευαῖς zu sagen gewesen; da aber in einem Gesetze Deutlichkeit verlangt wird, wäre für das blosse ἐν σάββασιν ausserdem gewiss auch ἐν σάββασι καὶ ἑορταῖς gesagt worden. Die Möglichkeit jener Phrase sucht Bleek so darzuthun, dass er die Beziehung von παρασκευή auf den sabbatlichen Charakter des folgenden Tages hervorhebt; nun habe auch der 15. Nisan nach 3 Mos. 23, 7. 11. 15 einen sabbatlichen Charakter gehabt, und sei an ihm keine Arbeit gethan, ausser welche sich auf das Essen bezog 2 Mos. 12, 16, folglich habe der 14. Nisan als παρασκευή auf den 15. Nisan bezeichnet werden können. Allein wie ist das möglich, da die Arbeit der παρασκευή oder der Speisebereitung, um welcher willen der sechste Wochentag eine παρασκευή hatte und heisst, nach 2 Mos. 12, 16 eben nicht am Tage vorher, sondern am 15. Nisan selber geschah und geschehen konnte? Es ist ja Nichts als eine Selbsttäuschung, wenn man gerade in unserer Phrase den Unterschied zwischen dem Wochensabbat und einem sabbatlichen Festtage nicht beachtet. Auch die Kirchensprache, welche doch παρασκευή für den sechsten Wochentag hat, kennt jenen Sprachgebrauch nicht. Gesetzt aber auch, dass παρασκευή vor τοῦ πάσχα an sich eben so gut den Vortag des Passafestes wie den diesem angehörigen Rüsttag [1]) bezeichnen könnte, so ist es hier doch um so mehr in letzterem Sinne auszulegen, als der Todestag Jesu nach allen Evangelisten eine παρασκευή oder ein Freitag war und gerade auch bei Johannes gleich darauf Joh. 19, 31. 42 so genannt wird, und das sonst nahegelegte Missverständniss durch die S. 262. Anm. erwähnte Formel: παρασκευὴ πρὸ τοῦ πάσχα so leicht hätte vermieden

---

[1]) Die Möglichkeit obiger Erklärung, sowie das Nichtvorkommen der Phrase παρασκ. τοῦ πάσχ. vom Rüsttage auf das Passa ist selbst von de Wette zu Joh. 19, 14 offen eingestanden; die Zusätze von Brückner, welcher andererseits z. B. de Wette's Angabe, dass παρασκ. dem hebr. ערב entspricht, nicht corrigirt, scheinen mir in diesem Falle keine Verbesserungen, vgl. auch Hengstenberg z. d. St.

werden können, welche überdies auch dem sonst hier herrschenden Streben der Evangelisten, die letzten Tage Christi nach ihrem Verhältniss besonders zur Woche zu bezeichnen, allein entsprochen haben würde.

Wer mit chronologischen Formeln mehr verkehrt, wird ferner schwerlich zugeben, dass πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα Joh. 12, 1 so verschieden gedeutet werden kann, wie öfter behauptet wird. Wo bliebe da die Sicherheit des Verständnisses menschlicher Rede? Die Juden bezeichnen den Vortag [1]) eines Festes durch πρὸ μιᾶς ἡμέρας mit folgender Nennung desselben 2 Makk. 15, 36. Nehmen wir an, dass das Passa am Abend des 14. Nisan beginnt, so reicht das πρὸ μιᾶς ἡμέρας τοῦ πάσχα oder der erste Tag vor dem Feste vom Abend des 13. Nisan bis zum Abend des 14. Nisan, unser πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα also oder der sechste Tag vor dem Feste vom Abend des 8. bis zum Abend des 9. Nisan. Datiren wir vom Nachmittag des 14. Nisan oder von der Zeit, wo das Passalamm im Tempel dargebracht wurde, wie Joseph. Bell. jud. 6, 9. 3 (vgl. S. 240), so führen uns jene 6 Tage bis zum Nachmittag des 8. Nisan. Bedenken wir nun noch, dass die Juden nach Josephus [2]) Bell. jud. 6, 5. 3 überhaupt am 8. Nisan oder Xanthikos sich zum Fest der ungesäuerten Brote zu versammeln pflegten, so muss Jesus nach Johannes am 8. Nisan gegen Abend in Bethanien eingetroffen sein (an den 8. Nisan denken auch Grotius, Tholuck, Ewald, Ebrard, Meyer u. A.). Am 9. Nisan, welcher bis zum Abend dem 6. Tage vor dem Passa angehörte, blieb er in Bethanien, wo er bei dem Joh. 12, 2 ff. erwähnten Abendmahl von der Maria, der Schwester des Lazarus, sich salben liess und ihn, als sie von seiner Anwesenheit hörten, viele Juden aus Jerusalem 12, 9. 17 ff. aufsuchten; am 10. Nisan (τῇ ἐπαύριον V. 12) fiel also auch bei

---

[1]) Auch die τρεῖς ἡμέραι πρὸ ἑορτῆς 1 Makk. 10, 34 sind von drei ganzen Tagen zu verstehen, wie auch durch Tr. Aboda zara c. 1 bestätigt wird (vgl. auch S. 242).

[2]) ἀθροιζομένου τοῦ λαοῦ πρὸς τὴν τῶν ἀζύμων ἑορτήν (ὀγδόη δ' ἦν Ξανθικοῦ μηνός) κ. τ. λ.

Johannes, wie nach den Synoptikern [1]), sein feierlicher Einzug in Jerusalem. Bei unserer Ansicht, wonach der Abend des 14. Nisan im Todesjahre Jesu ein Donnerstag war, und Christus auch nach Johannes das Passalammsmahl noch mitfeierte, langte dieser daher passend 6 Tage vorher an einem Freitag kurz vor Anbruch eines Sabbat in Bethanien an; wollten wir dagegen annehmen, dass Johannes den 14. Nisan erst auf den Freitag fallen liesse, so würde er Christi Ankunft in Bethanien auf den vorhergehenden Sonnabend gesetzt haben, was, wenn wir bedenken, dass nur ein Sabbaterweg Apg. 1, 12 den Juden am Sabbat erlaubt und auf längeres Reisen die Todesstrafe 2 Mos. 16, 29. 31, 14 ff. 35, 2. 4 Mos. 15, 32 ff. gesetzt war, durchaus nicht wahrscheinlich ist, da die Juden sicherlich nicht gesäumt haben würden, eine solche Sabbatsentheiligung bei der Anklage Jesu geltend zu machen. Man müsste mit Meyer dann etwa annehmen, dass Jesus nach dem Schlusse des Sabbat in Bethanien anlangte, also den ganzen Sabbat über dicht vor Bethanien rastete; eine Hypothese, welche, wie sie durch den chronologischen Parallelismus mit den Synoptikern nicht empfohlen wird, so auch in sich wenig wahrscheinlich ist.

Von sehr grossem Gewichte ist ferner das mathematisch [2]) -

---

1) Vgl. meine Chronol. Synopse, S. 390 ff.

2) Den Versuch von Caspari, Chronologisch-geographische Einleitung in das Leben Jesu, S. 14 ff., den 14. Nisan im Jahre 30 n. Chr. aus mathematisch-chronologischen Gründen auf Freitag, den 7. April, zu setzen, haben wir schon S. 162 ff. als unzulässig dargethan. Er stellt (S. 171 ff.), weil er das Passalammsessen noch für zukünftig hält, dabei die unhaltbare Behauptung auf, dass das *φαγεῖν τὸ πάσχα* Luk. 22, 7 ff. von einem Essen der Mazzot am Abend des 13. Nisan, nicht des Passalamms zu verstehen sei. Es ist ja aber auch ausdrücklich von einem Schlachten (*θύειν*) des Passa Luk. 22, 7. Mark. 14, 12 und zwar am gesetzmässigen Tage die Rede. Allerdings aber ist richtig, dass Jesus nicht das jüdische Passalammsessen am Abend des 13. Nisan gehalten haben kann, dasselbe anticipirend, weil er dasselbe unter Vermittelung der Priester zu jener Zeit im Tempel gar nicht darbringen konnte. Da Caspari schon das blosse Essen des Ungesäuerten nach nicht ganz richtiger Auslegung von Tr. Pesachim c. 10, § 3, wo Rabbi Elieser nicht von Ungesäuertem (מַצּוֹת), sondern von etwas Gebotenem (מִצְוָה)

chronologische Datum, nach welchem im Todesjahre Jesu 30 n. Chr., wie wir S. 160 ff. sahen, der 15. Nisan auf den 7. April zu setzen ist, welcher Tag eben ein Freitag, nicht ein Sonnabend war. Wenn der Verfasser des vierten Evangeliums, wie wir aus anderen Gründen nicht zweifeln können, der Apostel Johannes war, so wird er sich rücksichtlich des wegen seines Verhältnisses zum Passa so leicht zu behaltenden Todestages Jesu, welcher von den Synoptikern hiernach jedenfalls richtig angegeben wird, nicht mit diesen in Widerspruch gesetzt haben.

Auch der Apostel Paulus scheint dieselbe Chronologie wie die Synoptiker und namentlich Lukas zu haben, was auch von vorn herein wahrscheinlich ist, da dieser sein Gehilfe und langjähriger Begleiter war und als solcher wahrscheinlich noch vor dem Martyrium des Paulus sein Evangelium verfasste [1]). Der Abendmahlskelch heisst nämlich 1 Kor. 10, 16 *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας*, wie auch der Kelch beim Passalammsessen כוס ברכה, augenscheinlich, weil der Stiftungskelch des Abendmahls einst wirklich der Kelch eines Passalammsessens war, wie uns auch Lukas berichtet, welcher gerade in den Einsetzungsworten des heiligen Abendmahls so merkwürdig mit seinem väterlichen Lehrer, dem Apostel Paulus, übereinstimmt. Daraus, dass das letzte Mahl Jesu 1 Kor. 11, 23 nicht als geschehen an einem

---

spricht, mit dem Essen des Passa identificirt, so befremdet seine Bestreitung unserer Erklärung des *φαγεῖν τὸ πάσχα* Joh. 18, 28 von der Chagiga, dass letztere, von den freiwilligen Dankopfern aller Feste stehend, im Passafeste nichts Besonderes sei; denn sie war ja gerade die Hauptmahlzeit des Festes der ungesäuerten Brote und eben durch diese besonders charakterisirt. Uebrigens gebrauchten nach Reland, Antiqq IV, § 11 auch noch die Juden seiner Zeit für ihre Feier des Festes das Verbum פסח, zum Zeichen, dass je nach dem Zusammenhange oder geschichtlichen Hintergrunde der Rede in diesem Terminus das eigentliche Passalammsessen nicht eingeschlossen zu sein braucht, was wir freilich schon S. 242 ff. genügend dargethan haben.

[1]) Vgl. meine Chronol. des apost. Zeitalters, S. 398 ff. und „Neutestamentl. Zeitrechnung“ in Herzog's Realencyklop. f. Theol. u. Kirche, XXI, S. 560 ff., ferner Erlanger Zeitschr. für Protestant. u. Kirche 1869. Hft. 1 in dem Aufsatze: „Einer von den Vornehmen“ (Hofmann?).

Passa, sondern in „der Nacht, da er überliefert ward," bezeichnet ist, lässt sich nicht schliessen, dass es vor dem Passa gehalten ward, zumal nur die letztere Formel in den Zusammenhang, in welchem die Feier des christlichen Abendmahls als eine Verkündigung des Todes Christi charakterisirt wird, hineinpasst, und eben so wenig folgt es aus der Bezeichnung Christi als unseres Passalamms 1 Kor. 5, 7, vgl. Joh. 19, 36, da der gekreuzigte Christus und das getödtete Passalamm mit einander nicht wegen der gleichen Zeit und Stunde zu parallelisiren sind, sondern weil es das Blut Christi wie des Passalamms war, durch welches Rettung vor dem Tode beschafft ward. So auch Justinus Mart. c. Tryph. 111, p. 338. Irenäus Haer. 4, 10. 1 und viele der vornehmsten Interpreten unter den Kirchenvätern, welche (s. später) den 15. Nisan als Todestag Jesu festhielten, und nur die zu weit gehende Typologie eines Clemens Alex., Hippolytus u. A. suchte in früherer Zeit diesen an sich nicht entscheidenden Terminus im Interesse der occidentalischen Passapraxis auszubeuten.

Die entgegengesetzten Gründe ferner, welche von den eine Differenz zwischen den Synoptikern und dem Evangelium des Johannes behauptenden Kritikern für die Glaubwürdigkeit [1]) entweder jener oder dieses noch angeführt werden, bestätigen, so weit sie Grund haben, unsere Ansicht und lassen sich bei dieser überhaupt nur richtig würdigen.

---

[1]) Nur kurz berühre ich folgende Stellen, in welchen die Synoptiker für ein anderes Datum des Todes Christi zeugen oder sich widersprechen sollen. Das ἔδει Luk. 22, 7 ist nicht zu erklären: Es hätte geschlachtet werden sollen (so wieder Haneberg, Die religiösen Alterthümer der Bibel, 2. Aufl., S. 645), sondern von dem, was nach dem Gesetze nothwendig war (vgl. Mark. 14, 12. Luk. 22. 14 und zu dem Imperf. ἔδει Joh. 4, 4). Das ἀπ' ἀγροῦ Luk. 23, 26. Mark. 15, 21 steht nicht vom Acker, auf welchem Simon von Cyrene gearbeitet haben soll, wovon jedenfalls der Text nichts sagt, sondern, wie sehr häufig, vom Lande im Gegensatz zur Stadt (πόλις) und bezeichnet entweder das Land überhaupt, wie Mark. 16, 12. vgl. Luk. 24, 13, oder ein Landgut, wie Mark. 6, 56. Luk. 9, 12, was in der Nähe Jerusalems zu denken ist. Ganz ebenso steht im Lateinischen *rus*, wie jedes Lexikon ergiebt. Man pflegt auch nicht schon vor 9 Uhr Morgens (Mark. 15, 25) von der Arbeit auf dem Acker heimzukehren.

Seit BRETSCHNEIDER, welchem BAUR gefolgt ist, bis auf HILGENFELD und SCHENKEL [1]) herab pflegt man sich für die grössere Glaubwürdigkeit der Synoptiker auf die Geschichte der Passastreitigkeiten zu berufen. Die kleinasiatischen Quartodecimaner schon um 170 n. Chr., wo ihretwegen nach Euseb. Hist. eccl. 4, 26 ein Kampf in Laodicea entbrannte, gegen welche Apollinaris, Clemens Alex. und Hippolytus auftraten (vgl. meine Chronol. Synopse, S. 369), führen für ihre Festsitte, den Tag des 14. Nisan zu halten, theils den Umstand an, dass Christus am 14. Nisan das Passa gegessen habe und am 15. Nisan gekreuzigt sei, wie uns die Evangelien bewiesen, theils den Vorgang angesehener Säulen der Kirche und namentlich des Apostels Johannes, wie dies schon vorher nach dem Bericht des Irenäus Polykarp, ein unmittelbarer Schüler des Johannes, und später der Bischof der Epheser, Polykrates, dessen sieben Vorfahren ebenfalls Bischöfe von Ephesus waren, Euseb. Hist. eccl. 4, 14. 5, 24 thut. Hiernach kann es schwerlich einem Zweifel unterworfen sein, dass auch der Apostel Johannes den Todestag Jesu auf den 15. Nisan gesetzt hat, woraus jene Kritiker nur mit Unrecht schliessen, dass er mithin das vierte Evangelium, welches ihn bereits am 14. Nisan (?) sterben lasse, nicht geschrieben haben könne. Man fügt mit Recht noch hinzu, dass auch der Apostel Petrus, dessen Erzählungen von Markus wiedergegeben würden, die Ansicht der Quartodecimaner bestätige. Dagegen hat nach Andeutungen von NEANDER namentlich WEITZEL, welchem STEITZ, MEYER und Andere mit einigen Modificationen folgen, nachzuweisen gesucht, dass auch die rechtgläubigen Quartodecimaner den 14. Nisan als den Todestag Jesu angesehen haben. Allein sie haben nicht bewiesen, dass diejenigen, welche man bisher als Quartodecimaner ansah, nur häretische Quartodecimaner seien, und ihre sogenannten katholischen Quartodecimaner, zu denen auch Apollinaris wie Polykrates gehören sollen, den 14. Nisan als Todestag Jesu feierten und, während ihnen die Kirchenväter ein Feiern mit den Juden vor-

---

[1]) Charakterbild Jesu (1864), S. 357 ff.

werfen, sogar noch antijüdischer gewesen seien als selbst die Occidentalen, und dass die Fixirung des Todestages Jesu auf den 14. Nisan in der alten Zeit überhaupt die behauptete allgemeine Verbreitung gehabt habe. Auf den Erweis dieses meines Urtheils noch genauer, als ich an den S. 230 ff. genannten Orten bereits gethan habe, einzugehen, sehe ich mich augenblicklich nicht veranlasst, zumal ich bald auf die Gesammtgeschichte der Passastreitigkeiten zurückzukommen hoffe. Auch Bleek ist jener gewaltsamen Annahme, so günstig sie bei Behauptung einer Differenz der Evangelien im Todestage Jesu auch der Aechtheit des vierten Evangeliums zu sein scheint, in seiner Einleitung in das Neue Testament S. 194 nicht beigetreten. Er selber glaubt aber a. a. O. S. 193 annehmen zu können, dass Johannes, auch wenn er wusste, dass Jesus das letzte gemeinsame Mahl vor seinem Leiden nicht zu der für das jüdische Passa gesetzlichen Zeit gehalten hatte, sondern einen Tag früher, dadurch nicht veranlasst werden konnte, sich von der bei den Gemeinen, in denen er lebte, üblichen und von ihm auch zu Ephesus vorgefundenen Sitte, das jüdische Passa auf gewisse Weise mitzufeiern, auszuschliessen, da die Feier ursprünglich und wohl noch lange Zeit nach Johannes' Tode gar keinen Bezug auf die Einsetzung des heiligen Abendmahls hatte, noch überhaupt auf das letzte Mahl Jesu und auf den Monatstag, an welchem dieses gehalten war [nach Bleek's Meinung gewiss auch nicht auf die Auferstehung Jesu]. Bleek begründet seine Hypothese also einerseits durch die wenig wahrscheinliche Meinung, dass die Christen noch bis über den Tod des Apostels Johannes hinaus keine eigenthümlich christlichen Jahresfeste besassen, und andererseits durch die nicht minder unwahrscheinliche Voraussetzung, dass die Feier des Passafestes und zwar nicht bloss des 14. Nisan, welche sich nach Apg. 20, 6. 1 Kor. 5, 6 ff. sogar für paulinische, vorwiegend heidenchristliche Gemeinen nicht leugnen lässt, so weit sie Statt fand, einen jüdischen Inhalt hatte, ohne eine bestimmtere Beziehung auf die während eines Passa sich vollziehenden letzten Thatsachen des Lebens Christi zu besitzen. Allein, um nur die Unzulässigkeit

der an zweiter Stelle erwähnten Voraussetzung hervorzuheben, so müsste ja Paulus die in Ephesus vorgefundene vermeintlich jüdische Feier des Passa trotz Gal. 4, 10. Kol. 2, 16. 17. Röm. 14, 5. 6. vgl. Hebr. 13, 10 ff. für die ganze dortige vorwiegend heidenchristliche Gemeine als ihr Stifter angeordnet haben und diese jüdische Passafeier sogar auch über die Zerstörung Jerusalems und der jüdischen Cultusstätte hinaus dort fortgesetzt sein. Wurde aus irgend einem Grunde von den ersten Christen das Passa mit den Juden gehalten, so konnte dies von ihnen zumal in einer paulinischen Gemeine ausserhalb Palästina sicher nicht anders geschehen als so, dass seine Feier besonders eine Erinnerungsfeier des letzten Passafestes wurde, an welchem Christus gestorben und auferstanden war, mithin die betreffenden Thatsachen des Lebens Jesu von dem Abendmahle an zu den einzelnen Tagen des Passa in eine bestimmte Beziehung traten. Nun aber berufen sich die Quartodecimaner für ihre Festfeier ausdrücklich auch auf den Apostel Johannes, welcher ihre bei den Synoptikern am unzweifelhaftesten bezeugte Festchronologie nach Bleek, wie wir S. 234 sahen, Joh. 13, 1 ff. sogar absichtlich widerlegt haben soll. Bei unserer Ansicht, nach welcher auch Johannes den Tod Jesu auf den 15. Nisan setzt, erklärt sich nicht nur die Berufung der Quartodecimaner, unter Anderen eines Polykarp, auf den Vorgang des Johannes und auf die Evangelien mit Einschluss des johanneischen, sondern es erklärt sich auch ohne alle Schwierigkeit die Entstehung der verschiedenen Feier des christlichen Passa, da die später so genannten Quartodecimaner oder Kleinasiaten bei der Feier den jüdischen Monatstag, den 14. Nisan, beachteten und mit diesem das Fest begannen, auf welchen Wochentag derselbe auch fallen mochte, die Occidentalen aber bei ihrer Feier, wenn auch unter Berücksichtigung des Vollmondes der Frühlingsnachtgleiche, die gleichen Wochentage zum Grunde legten, so dass auch ihre Jahresfeier der Auferstehung Jesu, wie schon sehr frühzeitig die christliche Wochenfeier derselben, stets auf einen Sonntag fiel; wesshalb die Occidentalen, da sich ihre Osterfeier mit der jüdischen zeitlich nicht unmittelbar berührte,

weniger zu judaisiren behaupteten. Die Anhänger der occidentalischen Sitte Apollinaris, Clemens Alex., Hippolytus mochten. als es zur exegetischen Erörterung gekommen war, Stellen des johanneischen Evangeliums, wie 18, 28, derselben günstig erachten, das Hauptgewicht legten sie aber auf die Typologie, nach welcher Christus als das wahrhaftige Passalamm bereits am 14. Nisan, einem Freitag, gekreuzigt und am 16. Nisan, dem jüdischen Garbenfest, als der Erstling der Todten auferstanden sein musste. Diese ungeschichtliche Typologie, welche jetzt als das Richtige geltend gemacht werden soll, hat schon damals das geschichtliche Verständniss der Leidenschronologie der Evangelien beeinträchtigt und neben dem uniformirenden Streben des römischen Bischofs gewiss auch dazu beigetragen, die Festsitte der Quartodecimaner zu verdrängen. Aber es ist unrichtig, anzunehmen, dass der Todestag Jesu, so viel wir wissen, in alter Zeit überhaupt häufig oder doch wenigstens bei den Anhängern der occidentalischen Festsitte vorwiegend auf den 14. Nisan gesetzt ward. Nicht bloss Justin. Martyr (Dialog. c. 111), sondern auch Origines [1]), Eusebius, Hieronymus, Chrysostomus, also die vornehmsten Exegeten und Kenner des jüdischen Alterthums, setzen den Todestag Jesu auf den 15. Nisan. Wir wollen nur noch erwähnen, dass auch Irenäus, welcher nach Eusebius eine bedeutende Rolle in den Passastreitigkeiten spielte und die Intoleranz des römischen Bischofs Victor in einer den Glauben nicht berührenden Ceremonienfrage missbilligte, sonst aber Anhänger der occidentalischen Sitte war, unter Bezugnahme auf das vierte Evangelium den

[1]) Comment. zu Matth. 26, 17 (Lommatzsch) IV, p. 406: Secundum haec forsitan aliquis imperitorum requiret, cadens in Ebionismum, ex eo, quod Jesus celebravit more Judaico pascha (das Passamahl) corporaliter [dies bezieht sich auf die Form des Passaessens, Ungesäuertes und Passalamm, das Folgende auf die Zeit desselben], sicut et primam diem azymorum (14. Nisan bis zum Abend, wie Matth. 26, 17) et pascha (Passafest am Abend des 14. Nisan), dicens, quia convenit et nos imitatores Christi similiter facere, non considerans, quoniam Jesus ... factus est sub lege, non ut eos, qui sub lege erant, sub lege relinqueret, sed ut educeret eos ex lege ..., quanto magis illos — qui prius fuerant extra legem? Sonst vgl. S. 240 ff. und Wichelhaus a. a. O., S. 189 ff.

Todestag Jesu auf den 15. Nisan setzte, wie aus seinen Worten Advers. haer. 2, 22. 3 erhellt: Ante sex dies paschae veniens in Bethaniam scribitur et de Bethania ascendens in Hierosolymam et manducans pascha et sequenti die passus. Andererseits ist es auch die Geschichte der Passastreitigkeiten, welche nicht bloss in dem Fragment des Apollinaris um 170 n. Chr. urkundlich das Dasein und die Anerkennung des vierten Evangeliums als einer Schrift des Apostels Johannes bezeugt, sondern auf eine noch weit frühere Zeit zurückweist, da der apostolisch-johanneische Ursprung die Grundvoraussetzung ist, von welcher beide Theile ausgehen. Namentlich lässt sich nicht denken, dass jene Schrift erst im Laufe des zweiten Jahrhunderts untergeschoben ist, um unter dem Namen des Johannes die Quartodecimaner zu widerlegen, ohne dass diese, welche sich auf den Apostel für ihre Festsitte beriefen, es gemerkt und gegen das Evangelium als untergeschoben protestirt hätten.

Während sich so BAUR, HILGENFELD, SCHENKEL u. A. bei Voraussetzung eines Zwiespalts zwischen den Synoptikern und Johannes rücksichtlich des Todestags Jesu zu Gunsten der Synoptiker mit Unrecht hauptsächlich auf die christlichen Passastreitigkeiten berufen, beruft man sich unter derselben Voraussetzung von der anderen Seite mit gleichem Unrecht darauf, dass manche Dinge, welche uns von den Evangelisten berichtet werden, namentlich Gericht zu halten und zu tödten, den Juden an dem Festtage des 15. Nisan verboten gewesen sein sollen, aber nicht am 14. Nisan, wobei ganz übersehen wird, dass gerade die Synoptiker anerkanntermassen von den jüdischen Bräuchen auf's beste unterrichtet sind. Wir Christen müssen uns zunächst erinnern, dass der jüdische Sabbat, was das Ruhen von aller Arbeit betrifft, heiliger war als der höchste jüdische Festtag, selbst als der Versöhnungstag, und dass namentlich das Kaufen von zur Festfeier nothwendigen Dingen Joh. 13, 29, wie auch die etwaige Speisebereitung nach vollendetem Passamahl in der Nacht auf den 15. Nisan zufolge 2 Mos. 12, 16. Hilchot jom tob 4, 20 durchaus erlaubt[1])

[1]) Vgl. LICHTENSTEIN, Lebensgesch. Jesu Christi, S. 355; EBRARD,

war; solche Gegenstände, namentlich Opferthiere, pflegten damals nach Joh. 2, 14 sogar in dem [1]) Tempelvorhofe der Heiden feil gehalten zu werden (sogar das Thor des Tempels ward nach Joseph. Ant. 18, 2. 2 in der Nacht zum 15. Nisan um Mitternacht 12 Uhr geöffnet), doch konnte Judas das zum Fest Nöthige auch anderwärts kaufen. Das Zusammenströmen vielen Volkes auch von aussen und die Bedürfnisse des Festes mussten eine möglichst milde Handhabung und Auslegung des jüdischen Gebots begünstigen. Ferner dürfen wir nicht vergessen, dass in dem hier vielfach angezogenen Talmud die Satzungen gerade auch über sabbatliche Heiligkeit theilweise jüngeren Datums sind und eine Schärfung enthalten, welche erst kurz vor der Zerstörung Jerusalems durch die Partei der zelotischen Pharisäer und ihrer Gesinnungsgenossen zur Geltung gelangte und nicht ohne Kritik als jüdisches Recht zur Zeit Jesu betrachtet werden darf. Im Grossen und Ganzen sind hier die zeitgenössischen Quellen des Neuen Testamentes, des Josephus und Philo beweiskräftiger als der Talmud, rücksichtlich dessen etwa zu beachten ist, ob er selber für seine Satzungen ein höheres Alter in Anspruch nimmt. Da sich die Bestattung Christi noch am Nachmittag des Festtags vor Sonnenuntergang einfach aus der Gesetzesvorschrift rücksichtlich eines am Kreuze Hängenden 5 Mos. 21, 23. Joseph. Bell. jud. 4, 5. 2 erklärt, zumal in diesem Falle noch die Heiligkeit des bevorstehenden Wochensabbats hinzukam, und die betreffende Arbeit den Leidtragenden

---

Wissensch. Kritik der evang. Geschichte (3. Aufl.), S. 637. Ueber den עירוב תבשילים, welcher Statt hatte, wenn, wie im Todesjahre Christi, der Festtag auf einen Freitag fiel und so Rüsttag auf den Sabbat wurde und somit Manches an dem an Heiligkeit nachstehenden Festtag zu thun gestattete, was sonst nicht erlaubt war, vgl. Orach Chajim Nr. 527. Mischna Tr. Beza c. 2 und Gemara Tr. Beza fol. 16; auch Bodenschatz II, S. 138.

[1]) Auch nach Jer. Chagiga fol. 78 a. Babyl. Jom tob fol. 61, 3 lässt der Pharisäer Baba ben Buta, Schüler von Schamai, 3000 Lämmer von den Heerden der Araber bringen und stellt sie, nachdem sie hinsichtlich etwaiger Mängel untersucht sind, in den Heidenvorhof, klagend, dass derselbe verödet sei (vgl. Haneberg, Die religiösen Alterthümer der Bibel [2. Aufl.], S. 281).

gesetzlich erlaubt war, so handelt es sich in der That nur um den Nachweis, dass nach damaliger jüdischer Gewohnheit in der Morgenfrühe des 15. Nisan Gerichtsverhandlungen des grossen Sanhedrin über peinliche Sachen haben gehalten werden können — denn die eigentliche Verurtheilung zum Tode, welche übrigens noch vor dem Morgenfestopfer Statt hatte, und deren Vollstreckung im Laufe des Tages geschah ja nicht von den Juden, sondern von den Römern —, und es lässt sich nicht rechtfertigen [1]), dass man jenes noch leugnen und desshalb die Kreuzigung Jesu auf den 14. Nisan setzen will. Zunächst bemerken wir, dass die Anfangszeit des 15. Nisan von Mitternacht an, wo der etwaige Rest des Passalamms unrein ward, weniger heilig war, wie das sogar beim hochheiligen Wochensabbat nach Synes. [2]) ep. 4, p. 163 auch der Fall war, wesshalb auch nach 2 Mos. 12, 10. 46. 5 Mos. 16, 4 die etwa unrein gewordenen Reste des Passalamms in dieser Zeit bis zum Morgen verbrannt werden sollen, vgl. auch Joh. 13, 29. In die heiligste Zeit des 15. Nisan fiel nur die Execution des bereits von dem römischen Landpfleger über Jesus gefällten Todesurtheils, welches als von der heidnischen Obrigkeit vollzogen die Juden in der gesetzlichen Festfeier in keiner Weise verhinderte, wobei wir bemerken, dass die gleichzeitige Hinrichtung der beiden andern Missethäter ganz auf Rechnung des römischen Landpflegers kommt und desshalb nie in die Debatte hätte hineingezogen werden sollen, wie selbst noch neuerdings von Brückner zu Joh. 13, 1 (5. Aufl.) geschehen ist. Es lässt sich aber nun nicht leugnen, dass nach dem Neuen Testamente nicht bloss Arrestationen von Verbrechern

---

1) Vgl. hier namentlich auch Tholuck zu Joh. 13, 1, ferner Bäumlein zu Joh. 18, 28 u. ö. Oehler im Artikel „Sabbat“ in Herzog's Realencyklopädie, S. 203.

2) Beim stärksten Sturme will hier ein jüdischer Steuermann trotzdem, dass ein Soldat ihm mit gezücktem Schwerte den Tod droht, in der Nacht auf den Sabbat bis Mitternacht das Steuerruder nicht in die Hand nehmen. *Μεσούσης δὲ ἤδη τῆς νυκτὸς ἀναπείθεται παρ' ἑαυτοῦ πρὸς τῇ καθέδρᾳ γενέσθαι· νῦν γάρ, φησίν, ὁ νόμος ἐφίησιν, ἐπειδὴ νῦν σαφῶς τὸν ὑπὲρ τῆς ψυχῆς θέομεν.*

Joh. 7, 32. 45. 8, 20. Apg. 12, 3, sondern auch gerichtliche Verhandlungen am Fest und sogar auch am Wochensabbat Statt hatten Joh. 7, 45. 9, 13. 34 (vgl. Mark. 3, 6 Parall., wo indess vielleicht nur Privatverhandlungen, aber der orthodoxen Pharisäer erwähnt werden). Am Feste gegen Jesum vorzugehen hindert die Sanhedristen Anfangs, bis sie namentlich auch durch den Verrath eines seiner Jünger andern Sinnes werden, nach Matth. 26, 4. 5 Parall. nur die Besorgniss vor einem dann ausbrechenden Volksauflauf. Die jährliche, die Bitte des jüdischen Volks berücksichtigende Freigebung eines Verbrechers am Passa von Seiten des römischen Landpflegers setzt eine öffentliche Verhandlung mit diesem am Feste voraus. Die von den Juden am Sabbat oder Fest, freilich ohne ein regelmässiges gerichtliches Verfahren, versuchte Tödtung Jesu wird uns Luk. 4, 28 ff. Joh. 10, 31 berichtet. Auch Petrus [1]),

---

1) Obige Deutung habe ich gegen Bleek in meiner Chronol. des apost. Zeitalters, S. 215 ff. ausführlich gerechtfertigt. Meyer beruft sich zu Apg. 12, 4 auf Luk. 22, 1, woraus ja aber nur die lexikalische Möglichkeit, das πάσχα auch vom ganzen Feste zu deuten, die ich nicht bestreite, folgen würde. Die Hauptgründe meiner Deutung sind folgende: 1) Es waren die Tage der ungesäuerten Brote (die nach den Synoptikern Matth. 26, 17. Mark. 14, 12. Luk. 22, 7 [vgl. S. 241] mit der Morgenfrühe des 14. Nisan beginnen), in welchen Petrus gefangen gesetzt wurde, um nach dem Passa dem Volke vorgeführt zu werden. Das πάσχα kann hier mithin zunächst sowohl das Fest am Abend des 14. Nisan, das Passalammsfest, wie auch das ganze siebentägige Fest bezeichnen; in jenem Falle ist die seiner Vorführung vorhergehende Nacht V. 6 die Nacht vom 14. auf den 15. Nisan, im andern Falle die Nacht vom 21. bis 22. Nisan. Es liegt aber mindestens eben so nahe oder vielmehr näher, anzunehmen, dass der Begriff τὸ πάσχα nicht mit den kurz zuvor erwähnten ἡμέραι τῶν ἀζύμων identisch ist, da dann, namentlich auch, um alles Missverständniss abzuschneiden, für μετὰ τὸ πάσχα eher μετὰ ταύτας gesagt sein würde. Das μετὰ τὸ πάσχα bei unserer Fassung ist ganz analog dem ממחרת הפסח 4 Mos. 33, 3, und πάσχα steht vom Passalammsessen am Abend des 14. Nisan, wie es oft vorkommt, wenn es von dem Fest der ungesäuerten Brote noch unterschieden wird (Mark. 14, 1. 3 Mos. 23, 5 ff. 4 Mos. 28, 17 ff. Joseph. Ant. 3, 10 u. ö.). 2) Das Motiv der Gefangensetzung des Petrus war nach V. 3, dass Agrippa sich bei den Juden beliebt machen wollte, und desshalb richtet er ihn auch vor dem Volke. Diesen Zweck zu erreichen, that er

welchen nach Apg. 12, 4 Agrippa unmittelbar nach dem Passa dem Volke vorführen wollte, soll am Morgen des 15. Nisan (*πάσχα* im ursprünglichen Sinne wie Mark. 14, 1. vgl. Luk. 22, 7), nicht, wie Andere wollen, am 22. Nisan gerichtet und verurtheilt werden. Nun behaupten auch die Synoptiker, welchen man sonst eine besondere Kenntniss der jüdischen Dinge mit Recht beizulegen pflegt, rücksichtlich Jesus, dass er am 15. Nisan gerichtet ist, was, wie man auch über das Factum selber urtheilen mag, die Zulässigkeit desselben an sich selber bezeugt. Namentlich sollten die Vertheidiger des vierten Evangeliums dessen Unzulässigkeit nicht behaupten, da ja gerade auch Johannes, wie wir sahen, an andern Stellen die Möglichkeit solcher gerichtlichen Verhandlungen an einem Festtage bestätigt. Bevor wir die späteren, vermeintlich widersprechenden Aussagen des Talmud in's Auge fassen, wollen wir noch einige ältere Zeugnisse namentlich auch aus dem Alten Testament und Josephus anführen. Es wird uns 2 Kön. 11, 5 ff. 2 Chron. 23, 11 die vorher überlegte Tödtung der

besser, wenn er ihn am 15. Nisan oder während des Festes richtete, als nach dem Feste, wo die vielen jüdischen Festbesucher Jerusalem verlassen hatten, wozu noch kommt, dass schon von Pilatus am Passafeste öffentliche Verhandlungen mit dem Volke gepflogen wurden und man gegen Religionsverächter überhaupt gerne am Feste einschritt (s. später). 3) Die vier Quaternionen Soldaten, denen Petrus nach V. 4 bei seiner Gefangennahme übergeben ward, entsprechen den vier Nachtwachen einer einzigen Nacht, auf welche durch das *ἐκείνῃ* V. 6 zurückgewiesen wird. Von jeder der vier Quaternionen, die sich in den vier Nachtwachen ablösten, wurden zwei Soldaten nach V. 6 genommen, um an sie Petrus mit Ketten zu schliessen, während die übrigen zwei vor der Thüre Wache hielten. In der letzten Nachtwache (etwa 3—6 Uhr Morgens), als Herodes bereits im Begriffe stand, ihn vorzuführen (V. 6: *ὅτε δὲ ἤμελλεν κ. τ. λ.*), ward Paulus aus dem Kerker gerettet, woraus sich auch erklärt, dass nach V. 18 erst *γενομένης ἡμέρας* die Soldaten seine Flucht inne werden; wäre sie in einer früheren Nachtwache geschehen, so hätte die ablösende Quaternio sie schon vor Anbruch des Tages bemerken müssen. 4) Da Petrus an dem auf seine Gefangenschaft folgenden 15. Nisan nach gewöhnlichem Brauch gerichtet werden sollte, so erklärt es sich einfach, dass er noch nach 3 Uhr in der Nacht die Christen im Hause der Maria betend (V. 4 u. 12) bei einander findet.

götzendienerischen Athalja am Sabbat unter Leitung eines orthodoxen Hohenpriesters erzählt. Wir wissen durch astronomische Berechnung der Joseph. Ant. 17, 6. 4 erwähnten Mondfinsterniss, wie man aus meiner Chronol. Synopse, S. 56. 362 ersehen kann, dass Matthias (Theudas) und seine Genossen am Purimfeste 750 u. c. auf Befehl des Herodes lebendig verbrannt wurden. Ferner erzählt Hegesipp bei Eusebius Hist. eccl. 2, 23, dass Jakobus, der Bruder des Herrn, den Märtyrertod sogar auf dem Tempelberg, wenn auch ohne eigentliches gerichtliches Verhör, an der ἡμέρα τοῦ πάσχα (15. Nisan) erlitten hat. Gerade, wenn dieser Bericht theilweise der Sage angehört, lässt sich aus der deutlichen Parallelisirung des Todes des Jakobus mit dem Christi auf die Zeit zurückschliessen, in welche der mit der jüdischen Sitte sehr vertraute Kirchenvater oder seine palästinische Quelle den Tod des letzteren gesetzt hat und glaubte setzen zu können. Diese Beispiele beweisen theilweise noch mehr, als, strenge genommen, zu beweisen nöthig ist, da sie selbst auch Hinrichtungen am Feste von Seiten der Juden bezeugen. Von besonderer Wichtigkeit ist bereits eine Stelle des Pentateuch 4 Mos. 15, 32 ff., sofern hier die von uns eigentlich nur zu beweisende Zulässigkeit einer gerichtlichen Verhandlung über ein todeswürdiges Verbrechen sogar für den Sabbat in unzweifelhaftester Weise ausgesagt wird. Ja diese Gesetzesstelle, obwohl sie nicht ausdrücklich sich darüber erklärt, ob der am Sabbat auf frischer That ertappte und zu den Richtern geführte Sabbatschänder noch an demselben Tage gesteinigt ward oder nicht, deutet doch hinreichend an, dass die Hinrichtung des Verbrechers, und zwar als rein jüdischer Act, an dem Sabbat und den Festtagen nicht verboten war. Denn obwohl der Sabbatschänder zunächst gefänglich verwahrt wurde und wir nicht wissen, ob er noch an demselben Tage getödtet ist, so trat jene Verzögerung nach dieser Stelle doch nur desshalb ein, weil das Verfahren der Richter bis dahin noch nicht durch ein deutliches göttliches Gebot geregelt war. Ebenso fasst auch der Jesu etwa gleichzeitige Jude Philo diese Gesetzesstelle in der bisher nicht berücksichtigten Stelle

Vit. Mos. III. § 27, wo es heisst: δυσχυνασχετήσαντες ἐμέλλησαν μὲν αὐτὸν (den Sabbatschänder) ἀνελεῖν (am Sabbat), λογισμῷ δὲ παρακεκινημένοι τῆς ὀργῆς ἐπέσχον, ἵνα μήτε ἰδιῶται πρὸ ἀρχόντων κολάζειν τινὰ δοκῶσι καὶ ταῦτα ἄκριτον, καὶ ἂν ἄλλως τὸ παρανόμημα ἦν ἐμφανές, μήτε τοῦ περὶ τὴν ἡμέραν εὐαγοῦς μίασμα [1]) φόνου, καὶ ἂν δικαιότατος ᾖ, προσάψηται. Συλλαβόντες δὲ ἄγουσιν αὐτὸν ἐπὶ τὸν ἄρχοντα, ᾧ συνήδρευον μὲν ἱερεῖς, παρειστήκει δὲ σύμπασα ἡ πληθὺς πρὸς ἀκρόασιν. Im Begriff, den Sabbatschänder zu tödten, thun sie es nur desswegen nicht, um nicht der verordneten Obrigkeit vorzugreifen und jenen ohne gerichtliches Verhör zu tödten, d. i. zu morden [was zur Zeit Philo's, in der Zeit der Zeloten, öfter vorkam], zumal durch einen solchen Mord die Heiligkeit des Sabbats würde befleckt sein. Sie bringen ihn daher sofort zu dem Richter, wo das gesammte Volk den Verhandlungen beiwohnt. Damals zwar nun, fährt Philo a. a. O. § 28 fort, wird der, welcher eine so grosse Gottlosigkeit (ἀσέβημα) that, in ein Gefängniss abgeführt. Mose aber, nicht darüber in Ungewissheit, dass er den Tod verdient habe, sondern nur über die zu verhängende Todesart, habe Gott befragt und von diesem als die entsprechende die Steinigung vernommen. Darüber, ob diese von Mose über jenen Verbrecher noch am Sabbat verhängt wurde, schweigt Philo wie die Grundstelle, aber Gott selber scheint sie vor Mose nach Philo noch am Sabbat verhängt zu haben. Ueber die Meinung Philo's kann in diesem Punkte überhaupt kein Zweifel sein, auch desshalb nicht, weil unter den hier auch angeführten Arbeiten, welche am Sabbat zu thun verboten sind, nicht nur das Richten, was hier doch so nahe gelegen hätte, nicht erwähnt wird, sondern dieses selbst ausgeschlossen zu werden scheint, da in den erwähnten Arbeiten „fast alles Andere, was über die Heili-

---

[1]) Jede Tödtung auch eines Frevlers von Seiten eines Privaten, bei welcher der zuständige Richter umgangen wird, ist nach Philo Mord (φόνος) (vgl. Philo, De specialibus legg. § 25), während die richterlich verhängte Tödtung desselben bei den Griechen θανάτωσις heisst, und jener, nicht diese befleckt den Sabbat.

gung des Sabbat geboten ist", enthalten sein soll. Auch ist zu beachten, dass unter den den Juden am Sabbat verbotenen [1]) 39 Arbeiten das Richten nicht erwähnt wird. Das Richten zumal von Frevlern wider Gott war ein Gottesdienst (Philo a. a. O. und Joh. 16, 2) und brach nicht die Heiligkeit des Sabbats. Wenn man sich dagegen auf die S. 257 erklärte Stelle des Josephus Ant. 16, 6. 2 beruft, wonach die heidnischen Gerichte am Sabbat und an der Paraskeue von 3 Uhr Nachmittags an, wo namentlich die dem Sabbat eigenthümliche Speisebereitung und das damit Zusammenhängende geschah, die Juden unbehelligt lassen sollen, so übersieht man einerseits, dass es sich hier nur um einen Punkt der Civilgesetzgebung handelt (die Juden sollen dann keine Bürgschaften anerkennen), mithin gerade auch die heidnischen Römer bei Handhabung ihrer Criminaljustiz für die Juden an jenen Tagen keine Ausnahme gelten liessen, und andererseits, dass selbst jenes Privilegium nur für den Wochensabbat gegeben war, nicht auch für den Festsabbat. Bei dieser Sachlage thun wir ein Uebriges, wenn wir noch zeigen, dass selbst die Aussagen des erst späteren Talmud für unsere Auffassung zeugen. Es heisst Gemara Tr. Sanhedr. c. 11 (fol. 88, 1): Das Synedrium versammelt sich in der Quaderhalle vom Morgen- bis zum Abendopfer, an den Sabbaten und Festtagen aber versammeln sie sich im Zwinger (בַּחֵיל), wohl in dem Local, wo nach Tr. Sanhedr. c. 11, § 2 gewöhnlich das Gericht der Dreiundzwanziger seine Sitzungen hielt. Ganz ohne Grund setzt Bleek, da hier ja von einer richterlichen Behörde die Rede ist, welche nur ihren Sitzungsort wechselt, voraus, dass sie nach der Meinung des Gemaristen dort nur gelehrt und nicht gerichtet hätten. Höchstens mögen sie dort das Lehren und Richten mit einander verbunden haben, wie Philo a. a. O. das Gericht zur Zeit Mose's darstellt. Doch ist jene Ortsveränderung für die Zeit Jesu [2]) keineswegs sicher beglaubigt,

---

[1]) Aufgezählt z. B. Jost, Gesch. des Judenthums I, S. 178 ff. vgl. auch das Buch der Jubiläen nach Dillmann, Kap. 1 u. 50 in Ewald's Jahrb. der bibl. Wissenschaft II, S. 235 ff. III, S. 70.

[2]) Ueber den damaligen Sessionsort vgl. S. 209 ff.

dagegen wird auch hier das Richten an den Sabbaten und Festtagen höchst wahrscheinlich ausgesagt. Besonders deutlich ist Tr. Sanhedr. c. 11, § 4. Denn wenn hier eine gewisse Klasse von Verbrechern, auch wenn sie früher gesündigt hatten, nach der Aussage des angesehenen Rabbi Akiba, welcher zu den Zeiten Hadrian's lebte, erst nach Jerusalem zu einem der drei hohen Feste hinaufgeführt werden soll, um am Feste mit Rücksicht auf 5 Mos. 17, 13 (wo es heisst: und das ganze Volk soll es hören und sich fürchten und nicht mehr vermessen sein) getödtet zu werden, und wenn das Pfingstfest doch nur eintägig war, so muss ihre Hinrichtung gerade an den sabbatlichen Festtagen geschehen sein, und es ist weder nach dem Geiste, noch nach dem Buchstaben der Worte erlaubt, mit Bleek beim Pfingstfest an den Tag vor oder nach dem eigentlichen Feste zu denken. Die Stelle, auf welche auch Bleek sich vorzugsweise beruft, ist Tr. Beza c. 5, § 2, aber Manche von denen, welche ihm folgen, haben sie schwerlich im Grundtexte angesehen, weil sie augenscheinlich nicht beweist, was sie beweisen soll. Es heisst hier nämlich: „Folgendes wegen Gestattung (משום רשות): Man richtet nicht [am Sabbat und an den Festtagen], man hält kein Verlöbniss u. s. w.“ Der Zusammenhang ist hier der, dass dreierlei Klassen von Handlungen unterschieden werden, welche man am Sabbat und den Festtagen zu thun unterlässt: 1) Unterlassungen, welche nicht geboten sind, sondern welche man mit Rücksicht auf die Heiligkeit des Tages (משום שבות) sich auflegt; 2) Unterlassungen, welche nur bedingsweise geboten oder unter Umständen gestattet (משום רשות) sind; 3) Unterlassungen, welche geboten sind (משום מצוה). Die Hauptsache, dass die Unterlassung des Richtens in die zweite Klasse oder in die Kategorie רשות gehört, hat Bleek a. a. O. S. 142 ganz weggelassen. Nicht zu richten am Sabbat oder Festtag war Jemand unter Umständen gestattet, nämlich, wie Bartenora und Maimonides zu der Stelle erklären, dann, wenn ein anderer höherer Weiser vorhanden war, welcher eintrat. So beweist diese Stelle vielmehr umgekehrt, dass am Sabbat und Festtag gerichtet wurde, mochte auch

unter anderen Umständen Jemandem gestattet werden, nicht zu richten. BLEEK citirt ferner Mischn. Tr. Schabb. c. 1, § 2, wonach man gegen die Zeit der Mincha (des Abendgebets) nicht zu richten anfing [1]), hatte man aber angefangen, nicht abbrach. Entweder ist hier mit MAIMONIDES an die Mincha jedes Tages oder an die Mincha des Vorsabbats (Freitags) zu denken, in beiden Fällen wird Nichts über eine das Richten ausschliessende Heiligkeit des ersten Festtags ausgesagt; aber das sieht man, dass das Richten gegen die oben aus der Gemara Tr. Sanhedr. c. 11 angezogene Stelle sich nach dieser älteren Mischnastelle auch über das Abendopfer hinausziehen konnte. Dabei ist noch zu beachten, dass diese letztere eins der gleich darauf Tr. Schabb. c. 1, § 4 erwähnten 18 Gebote enthält, welche die Anhänger der strengeren Schule Schammai's erst nach der Zeit Jesu gegen die Anhänger Hillel's durchsetzten. Die Aussage der Gemaristen endlich, dass man am ערב שבת und am ערב יום טוב, am Vorsabbat und Vorfesttag, nicht richte (Sanhedr. fol. 35, 1. Jer. Chetub. fol. 24, 4. Moed katon fol. 63, 1) (es ist hier natürlich nur an eine dem jüdischen Gericht geltende Vorschrift zu denken), kann nicht für die Zeit Jesu als giltig erachtet werden, weil Jesus ja jedenfalls an einem Freitag und nach BLEEK wenigstens an einem Vorfesttag gerichtet ist; denn dass der hier zu verstehende ערב שבת bis in die Morgenfrühe des Freitags hinabreichte, um welche Zeit der jüdische Sanhedrin seinen Beschluss nach Luk. 22, 66. Matth. 27, 1. Mark. 15, 1 fasste, kann nach S. 240 schwerlich geleugnet werden.

Uebrigens lässt sich immerhin denken, dass der jüdische Sanhedrin, wenn auch nicht in der Wahl des Tages, was sich kraft vorstehender Erörterung historisch nicht nachweisen lässt, bei seiner Verurtheilung Jesu sogar die legalen

---

[1]) Auch die Römer pflegten um die 8. bis 9. Stunde (2 bis 3 Uhr Nachmittags) kein Gericht mehr zu beginnen (vgl. Cic. Act. I in Verr. 10, 31. Acc. in Verrem II, 37. 91. Paulus S. R. IV, 6. 2) und für die Mincha des Freitags war dies den Juden nach Joseph. Ant. 16, 6. 2 ausdrücklich zugestanden. In den Evangelien handelt es sich ja aber um ein Gericht in der Morgenzeit.

Formen des Rechts missachtet hat, wie dies z. B. LIGHTFOOT, Hor. hebr. zu Matth. 27, 1 nachzuweisen sucht. Um von den falschen Zeugen zu schweigen, welche bei negativ jüdischem Standpunkte durch das offene Bekenntniss Jesu Matth. 26, 64 Parall. einigermassen ergänzt scheinen können, bleibt besonders der Vorwurf, dass das Gericht theilweise in der Nacht gehalten (vgl. indess auch Luk. 22, 66) und dass es wegen des bevorstehenden Festopfers zu sehr beeilt ist, wobei sich aber fragen lässt, ob ein Todesurtheil schon damals erst in einer Sitzung am folgenden Tage nach eröffnetem Gerichte gefällt werden konnte, zumal hier der römische Landpfleger erst das eigentliche Todesurtheil zu sprechen hatte. Auf diese Frage [1]) hier noch genauer einzugehen liegt nicht in unserer Absicht. Nur das wollen wir hervorheben, dass mehrere neuere jüdische Gelehrte, z. B. JOST (Gesch. des Judenth. I, S. 280 ff. 403 ff.), welchem mehrere [2]) christliche Theologen ohne die nöthige Kritik gefolgt sind, mit Unrecht behauptet haben, dass nicht der grosse Sanhedrin, sondern nur der jüdische Hohepriester mit einigen willkürlich herbeigezogenen Gliedern desselben Jesum gerichtet habe. Es hängt dies mit dem unkritischen Verfahren jener jüdischen Gelehrten, die Gestalt des damaligen Sanhedrin auf Grundlage nicht der zeitgenössischen Quellen, namentlich des Neuen Testamentes und des Josephus, sondern des Talmud zu bestimmen, sowie theilweise mit dem Bestreben, die Schuld der Verurtheilung Jesu dem Volke der Juden, wenigstens den Besseren unter ihnen,

---

[1]) GRÄTZ, welcher freilich nicht unparteiisch genug urtheilt, sagt in seiner Gesch. der Juden (2. Ausg.) III, S. 244, aus den christlichen Grundquellen lasse sich nicht entnehmen, ob die Richter nach den damals giltigen peinlichen Gesetzen Jesum ungerechter Weise verurtheilt hätten. Dass unter ausserordentlichen Umständen leicht ausserordentliche Massnahmen vorkommen, erhellt auch aus der jüdischen Volksversammlung in der Synagoge zu Tiberias am Sabbatmorgen bis Mittag bei Josephus Vit. § 54; und hier wirkte auch die Leidenschaft mit (Joh. 11, 47—50).

[2]) Z. B. HILGENFELD, Paschastreit, S. 154, auch LEYRER im Artikel „Synedrium“ in HERZOG's Realencyklop., S. 324.

abzunehmen, zusammen, wozu auch eine andere von GEIGER ersonnene, von uns schon S. 227. Anm. beurtheilte Hypothese stimmt, dass die jüdischen Hohenpriester mit den Sadducäern oder Zadokiten, d. h. Nachkommen des davidischen Hohenpriesters Zadok, identisch gewesen sein sollen.

Der berühmte Chronologe IDELER hat mit Rücksicht auf den jüdischen Kalender, welcher den 15. Nisan nie auf einen Freitag fallen lässt, aber nach seiner eigenen Darlegung in seiner gegenwärtigen Form erst im vierten Jahrhundert nach Christus entstanden ist, in seinem Handb. der Chronol. I, S. 519 namentlich aus diesem Grunde behauptet, dass Christus am 14. Nisan gekreuzigt sei; dieser Grund würde allerdings stichhaltig sein, wenn nicht aus dem Talmud (vgl. Chronol. Synopse, S. 355 ff. 437 ff.), was IDELER nicht wusste, erhellte, dass in der Zeit Jesu der 15. Nisan noch auf jeden Wochentag und namentlich auf den Freitag gefallen ist. Mit dieser Beschaffenheit des späteren jüdischen Kalenders scheint es auch zusammenzuhängen, dass die bekannten talmudischen Stellen, welche übrigens, wie auch aus dem, was sie sonst über Jesu Ende zu berichten wissen, hervorgeht, gegenüber den urchristlichen Berichten nur einen ganz secundären Charakter besitzen, Jesum wie auch manche Christen der spätern Zeit am 14. Nisan gekreuzigt sein lassen.

X.

Uebereinstimmung von Luk. 24, 44 ff. und Apg. 1, 1 ff.

Dass der Schluss des Evangeliums des Lukas und der Anfang der Apostelgeschichte mit einander übereinstimmen, ist von vorn herein eine natürliche Annahme, so lange man an der Einheit des Verfassers dieser beiden Schriften festhält. Ihre Uebereinstimmung ist auch in meiner Chronol. Synopse S. 423 ff. 434 ff. nachgewiesen, wie von HOFMANN, BAUMGARTEN, LANGE und OOSTERZEE, während MEYER, BLEEK, ZELLER, DE WETTE und Andere sie bestreiten. Die Frage ist für die Isagogik und das Leben Jesu wichtig genug, um die inzwischen gemachten Einwendungen genauer zu untersuchen.

Wir betrachten zunächst den Abschnitt der Apostelgeschichte, über welchen, so weit er hier in Betracht kommt, am wenigsten gestritten wird. Lukas giebt V. 1 u. 2 den Inhalt des ersten Theiles seines Geschichtswerks so an, dass er darin die Thaten und Lehren Jesu bis zu seiner Himmelfahrt, diese eingeschlossen, berichtet habe, worauf er V. 3 bemerkt, er habe sich nach seinem Todesleiden mit vielen Beweisen als lebend dargestellt, 40 Tage lang den Aposteln erscheinend und redend vom Königreiche Gottes. Nach dieser Zwischenbemerkung, aus welcher namentlich auch hervorgeht, dass Jesus am vierzigsten Tage nach seiner Auferstehung in den Himmel fuhr, berichtet er ausführlicher über den Tag der Himmelfahrt V. 4—14. Mag man nämlich das *συναλιζόμενος* V. 4 mit der Vulgata durch convescens, wofür allerdings das Participium Präsens (s. MEYER) zu sprechen scheint, oder als sich mit (ihnen) versammelnd erklären, es ist V. 6 durch *συνελθόντες* gewiss nicht mit MEYER und Anderen eine neue Zusammenkunft zu verstehen, sondern *οἱ συνελθόντες* als ein Begriff (vgl. 8, 4. 11, 19) zu denken, „die Zusammengekommenen zwar nun u. s. w.“, wie auch DE WETTE und Andere

wollen, und wie sich daraus ergiebt, dass die Frage der Jünger, ob er in dieser Zeit das Königreich Israel herstelle, auf die V. 5 erwähnte Zeit der Geistesausgiessung hinweist und durch deren Erwähnung veranlasst ist. Uebrigens setzt auch MEYER eben aus diesem Grunde die Zusammenkunft V. 6 auf den Tag der Himmelfahrt. Dass der Satz mit ὅτι V. 5 den Grund, warum sie in Jerusalem die Verheissung des Vaters, die sie von Christus gehört haben (Apg. 2, 33. vgl. Joh. 14, 16 ff. 15, 26. 27), erwarten sollen, nicht ihren Inhalt (ὅτι = dass) angiebt, sieht man schon aus der ersten Hälfte des Satzes Ἰωάννης μὲν ἐβάπτισεν ὕδατι, wo ja nicht eine Verheissung, sondern ein bereits geschehenes Ereigniss berichtet ist. Nachträglich wird Apg. 1, 12 der Oelberg bei Jerusalem als Ort der Himmelfahrt Jesu bezeichnet, wozu die bestimmtere Angabe Luk. 24, 50 passt, da Bethanien, in dessen Nähe es geschehen sein soll, auf dem Oelberg lag (Luk. 19, 29 Parall.). Dass Jesus die Localität auf dem Oelberg, in welcher er mit seinen Jüngern zusammengekommen war, mit ihnen speisend (vgl. auch Apg. 10, 41) und vom Reiche Gottes redend (V. 4—8), mit ihnen verliess, bevor er zum Himmel fuhr, ist als selbstverständlich V. 9 weggelassen, zumal es in dem ἐξήγαγε δὲ αὐτοὺς κ. τ. λ. Luk. 24, 50 bereits ausdrücklich gesagt war. Dass zu diesem ἐξήγαγε eine Localität in Jerusalem selber vorausgesetzt wird, ist nur dann nöthig, wenn man, wie z. B. MEYER, die Reden Jesu 24, 44—49 als unmittelbare Fortsetzung der Zusammenkunft mit Jesus Luk. 24, 33—43 denkt, welche nach V. 33 allerdings in Jerusalem zu setzen ist. Wie manches Andere, so hat Lukas nach unserer Ansicht auch den Ort der letzten Zusammenkunft Jesu mit seinen Jüngern in dem ausführlicheren Berichte der Apostelgeschichte hinzugefügt. Sehr instructiv für das Verfahren des Lukas am Schluss des ersten Theiles seines Geschichtswerkes im Verhältniss zum Anfang der Apostelgeschichte ist im Allgemeinen das Verfahren des Josephus am Schlusse [1])

[1]) Dass die Eintheilung in Bücher von Josephus selber herrührt, erhellt aus seiner eigenen Angabe am Schlusse seines Werkes Ant. 20, 11, 2.

des siebenzehnten Buchs seiner Archäologie im Verhältniss zum achtzehnten Buche desselben Werkes; am Schlusse jenes Buches berichtet er nämlich kurz und summarisch über die Abordnung des römischen Statthalters Quirinius nach Syrien und Palästina, um dasselbe ausführlicher und mit Zusätzen im Anfange des achtzehnten Buches zu wiederholen. Lukas hatte zu der vorläufigen Erwähnung der Himmelfahrt Jesu sammt den ihr unmittelbar voraufgehenden Reden Jesu sogar noch mehr Grund, da letztere auf's passendste den ersten Theil seines Werkes oder das Leben Jesu abschloss, aber auch nicht minder passend das durch die damaligen Reden Jesu Apg. 1, 4—8 und durch die frohe Aussicht auf seine Wiederkunft 1, 11 bedingte Verhalten seiner Jünger einleitete.

Doch wir kommen jetzt zu dem Abschnitte Luk. 24, 44—53, um zu untersuchen, ob etwa der Text selber eine andere Ansicht nöthig macht und ein wesentlicher Widerspruch mit Apg. 1 anzunehmen ist. Dies ist allerdings der Fall, wenn mit Meyer, Bleek, Zeller und Anderen behauptet wird, dass Luk. 24, 44—52 noch auf den Tag der Auferstehung Jesu zu setzen ist, dieser also noch am Auferstehungstage gen Himmel gefahren wäre, während dies nach der Apostelgeschichte erst am vierzigsten Tage darauf geschehen sein soll. Denn dass die Himmelfahrt Jesu auch schon im Evangelium des Lukas berichtet und das *καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανὸν* nicht namentlich mit Cod. D, welcher auch das *διέστη* in *ἀπέστη* änderte, zu streichen ist, ist sicher. Die Aenderungen des Textes sind wahrscheinlich daraus zu erklären, dass man sich in die Wiederholung des Berichtes der Himmelfahrt von Seiten des Lukas in der Apostelgeschichte nicht zu finden wusste. Selbst wenn der letzte Satz in V. 52 gestrichen würde, so würde man, wie Meyer mit Recht behauptet, doch das *διέστη ἀπ' αὐτῶν* auf die Himmelfahrt beziehen müssen; denn Lukas sagt Apg. 1, 2 ausdrücklich, dass er in seinem *πρῶτος λόγος* auch die Himmelfahrt Jesu berichtet habe, und auch Luk. 24, 53 führt uns bis in die Zeit nach der Himmelfahrt. Mit Recht bemerkt Meyer ferner über *ἀνεφέρετο*: Das Imperfectum ist schildernd; Lukas denkt an einen sicht-

baren Hergang der Himmelfahrt, welchen er Apg. 1 specieller dargestellt hat. Für die Behauptung, dass V. 44 — 52 noch auf den Auferstehungstag zu setzen ist, führt Meyer zu Luk. 24, 44 an, dass V. 44—49 eng zusammengehören und namentlich V. 45 mit LANGE nicht als Anfang einer vierzigtägigen Thätigkeit Jesu zu fassen sei, dass aus V. 50 ff. erhelle, dass diese Worte am Himmelfahrtstage gesprochen wurden, dass dieser aber wegen des einfachen εἶπε δέ, ohne dass der Zwischenraum von 40 Tagen hier erwähnt werde, nach Lukas in seinem Evangelium nicht mit BENGEL und mir auf den vierzigsten Tag nach seiner Auferstehung gesetzt werden dürfe. Ich stimme MEYER ganz bei, dass jene Reden eng zusammenhängen und darum schon nach dem Texte des Evangeliums wahrscheinlich auf den Himmelfahrtstag zu setzen sind; aber warum sollte hier Lukas die 40 Tage hinzufügen, da er die Absicht hatte, auf die Himmelfahrt ausführlicher, ähnlich wie Josephus a. a. O., in seinem zweiten λόγος zurückzukommen. Es ist überdies hinreichend bekannt, dass Lukas an einzelnen Stellen, selbst wo er nicht eine spätere speciellere Darstellung wie hier beabsichtigt, das εἶπε δέ und ähnliche Formeln gebraucht, ohne damit ein dem Vorhergehenden ganz gleichzeitiges Geschehen auszudrücken (vgl. Luk. 12, 13. 54 u. ö.), wie bereits EBRARD und DE WETTE hervorheben. MEYER wird desshalb auch Luk. 24, 50 zu der höchst unwahrscheinlichen und, wie wir sahen, schwerlich hinreichend motivirten Hypothese getrieben, dass Lukas in der Apostelgeschichte eine andere Tradition als im Evangelium befolge, von welcher daher anzunehmen sei, dass er sie erst nach Abfassung des letzteren entweder kennen gelernt oder — was wahrscheinlicher sei — sich zu eigen gemacht habe. Aber Lukas selber sagt Apg. 1, 2, dass er im Evangelium Alles erzählt habe mit Einschluss des Tages, an welchem Jesus, nachdem er den Aposteln, welche er erwählte, mittelst des heiligen Geistes Aufträge gegeben hatte (ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου, οὓς ἐξελέξατο), aufgehoben ward. Hiermit meint er namentlich die V. 4 — 6 erwähnten Aufträge, welche wir Luk. 24, 49 finden, und Apg. 1, 8 das: ἔσεσθέ μου μάρτυρες, vgl. Luk. 24, 48: ὑμεῖς δέ

ἐστε μάρτυρες τούτων, und will daher selber diese Aufträge im Evangelium am Himmelfahrtstage berichtet haben. Er hätte bei der Hypothese Meyer's dann aber doch mit Einem ausdrücklichen Worte andeuten müssen, dass er sich in der Zeit des Himmelfahrtstages damals geirrt habe; ja was hätte ihn abhalten sollen, den Schluss des Evangeliums abzuändern und in richtigerer Form zu veröffentlichen! Wären aber schon Exemplare von dem irrigen Schlusse des Evangeliums publicirt gewesen, obwohl erst noch zu beweisen ist, dass Evangelium und Apostelgeschichte zu verschiedener Zeit ausgegeben wurden, so würden diese durch ein verbessertes Exemplar haben verdrängt werden können. Meyer und Bleek suchen ihre Fassung von Luk. 24, 44 auch dadurch zu begründen, dass das οὗτοι auf das Vorhergehende hinweisen soll. Es soll erklärt werden: Dies (dass ich nach meinem Leiden und Sterben auferstanden bin) sind die Worte (in ihrer Verwirklichung), welche ich zu Euch redete . . . ., dass nämlich erfüllt werden müsse u. s. w. Allein bei weitem einfacher ist die Verbindung des οὗτοι mit dem folgenden ὅτι: Dies sind die Worte, welche ich zu Euch redete, als ich noch bei Euch war, dass erfüllt werden müsse Alles, was über mich geschrieben ist im Gesetze Mose's und den Propheten und Psalmen (vgl. 18, 31 ff. 22, 37. 9, 22. vgl. Matth. 16, 21). Und diese Verbindung wird auch durch den Zusammenhang mit dem Folgenden bestätigt. Es sagte nämlich Jesus nach Lukas V. 44, noch bei ihnen seiend, habe er schon ausgesprochen, dass Alles, was über ihn in dem Gesetze Mose's und den Propheten und den Psalmen geschrieben sei, erfüllt werden müsse. Dann lehrte er sie die genannten [1]) Schriften verstehen und sagte zu ihnen, dass so geschrieben sei, dass der Messias leide und am dritten Tage auferstehe und wegen seines Namens Busse und Sündenvergebung verkündet werde an alle Völker von Jerusalem anhebend (V. 45—47). Sie seien Zeugen von diesen Dingen (das τούτων weist auf das οὕτως

---

1) Wie der ganze Zusammenhang, so verbietet auch τὰς γραφάς, welches auf V. 44 zurückweist, V. 45 von V. 44 zu trennen.

V. 46, also Zeugen von dem Tode und der Auferstehung des Messias und der von Jerusalem aus beginnenden, über alle Völker sich erstreckenden Predigt der Sündenvergebung in seinem Namen) V. 48. Um diese Dinge auch Andern zu bezeugen, will er ihnen den schon vom Vater im Alten Testamente, z. B. Joel 3, 1 ff. verheissenen heiligen Geist senden, heisst sie aber bis zum Empfange desselben in Jerusalem bleiben (V. 49). Paulus erinnert in Stellen wie 1 Kor. 15, 3. 4. Röm. 3, 21 lebhaft an Luk. 24, 44—47, wie er sich denn überhaupt weit mehr, als man gewöhnlich annimmt, an das Wort und die Geschichte des Herrn, wie sie in den Evangelien überliefert werden, anschliesst. Hat nun aber der Herr nach Lukas erst am Himmelfahrtstage 40 Tage nach seiner Auferstehung seinen Jüngern geboten, Jerusalem bis zur Ausgiessung seines Geistes nicht zu verlassen, so steht nicht das Mindeste im Wege, die von den Synoptikern und bei Johannes erwähnten Erscheinungen des Auferstandenen in Galiläa zu den Erscheinungen zu zählen, welche nach Lukas Apg. 1, 3 während jener 40 Tage geschehen sein sollen, ohne nach dem Plane seines Geschichtswerkes noch ausdrücklich erwähnt zu werden. Dass Lukas um sie gewusst hat, ist bei der gewöhnlichen Annahme, dass Lukas wenn nicht den Matthäus, so doch wenigstens den Markus, welcher auf sie bereits Mark. 16, 7 hinweist, benutzt hat, schwerlich zu bezweifeln; vgl. auch 1 Kor. 15, 4 ff. In der Hauptsache macht es keinen Unterschied, wenn man [1]) wegen *διήνοιξε τὸν νοῦν αὐτῶν τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς* Luk. 24, 44 ff. einen summarischen Bericht über das findet, was Jesus seit dem Auferstehungstage bis zum Himmelfahrtstage vierzig Tage später redete. Aus Apg. 1, 4 ff. würde auch dann erhellen, dass wenigstens das Luk. 24, 49 erwähnte Gebot, Jerusalem vor der Geistesausgiessung nicht zu verlassen, erst auf den letzten jener vierzig Tage zu setzen ist. Allein durch jene Worte ist diese wegen des nachgewiesenen engen Zusammenhangs ferner liegende Annahme schwerlich schon begründet.

[1]) So z. B. Hofmann, Schriftbeweis II, 2. S. 3.

Ihren νοῦς öffnen, um die Schriften zu verstehen, konnte Jesus entweder nach Analogie von Joh. 20, 22 oder durch wirkliche Auslegung des Sinnes der Schriften, wie hier nach dem Zusammenhange und wegen Luk. 24, 25—27 anzunehmen sein wird. Dass νοῦς auf die Erkenntnisskraft zu beziehen ist, sieht man aus dem hinzugefügten τοῦ συνιέναι. Das in dem διήνοιξε liegende Bild wäre noch bestimmter ausgedrückt, wenn τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ νοὸς αὐτῶν nach Analogie von Ephes. 1, 18 vgl. Luk. 24, 31 gesagt wäre. Ihr geistiges Auge ward am Himmelfahrtstage durch Winke des Herrn über den Inhalt der Schrift für das Verständniss der heiligen Schriften geöffnet, was aber frühere Belehrungen Jesu ähnlicher Art, wie aus Luk. 24, 27 hervorgeht, nicht ausschliesst.

XI.

Ueber die Form des jüdischen Jahres um die Zeit Jesu.

Zu meinem Excurse über die Form des jüdischen Jahres zur Zeit Jesu Chronol. Synopse, S. 437 ff. sollen hier (vgl. auch oben S. 160 ff.) einige bestätigende litterarische und sonstige Nachweise der dort theilweise ausführlicher begründeten Behauptung hinzugefügt werden, dass die specifische Form des jetzigen jüdischen Kalenders, wonach unter Anderem gewisse Festtage mit gewissen Wochentagen nicht zusammenfallen können, zwar noch nicht existirte, dass aber der damalige jüdische Festkalender bereits auf Rechnung, nicht auf

blosser empirischer Beobachtung des scheinenden Mondlichts beruhte, indem das jüdische Jahr [1]) ein gebundenes Mondjahr von 354 Tagen mit 12 Monaten von abwechselnd 30 und 29 Tagen war, welches mit dem Sonnenjahr durch einen Schaltmonat von 30 Tagen etwa alle 3 Jahre ausgeglichen wurde. Alle 4 Jahre nämlich fehlten bei dem 354 Tage fassenden Mondjahre der Hebräer ungefähr 45 Tage, also waren etwa alle 8 Jahre 3 Monate zu 30 Tagen einzuschalten. Das sehr hohe Alter der mit einem derartigen Schaltmonat verbundenen lunisolaren Octaëteris, welche die Zeit des Eudoxus, der, ein Zeitgenosse Plato's, Censorin. de die natal. 18 als ihr Erfinder genannt ist, noch weit übersteigt, hat Böckh in seinen Schriften: „Geschichte der Mondcykeln", S. 10 ff. und „Die vierjährigen Sonnenkreise der Alten, vorzüglich der Eudoxische", S. 135 dargethan. In dem letztgenannten Werke finden sich auch die neuesten Untersuchungen über Schalttage und Schaltzeit, S. 1 ff. 123 ff. 162. Eudoxus empfing seine kalendarischen Kenntnisse von den ägyptischen Priestern (Strabo XVII, S. 806). Ein wenigstens gleich hohes Alter haben die der Babylonier (Brandis, Das Münz-, Mass- und

---

[1]) Vgl. das Buch Henoch (übersetzt von Dillmann) c. 78, 15 u. 16; ferner Galen, Comment. I in Hippocratis epidem. I, 1. ed. Kühn, tom. XVII, p. 23 und die von Frankel, Das Verhältniss des alexandr. und paläst. Judenthums (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 1850. Hft. 1), S. 105. Anm. citirten Stellen Rosch Haschana 6 b und Succa 54, von welchem hier auch die seltsame Ansicht Seyffarth's (in Bd. II, S. 344 ff. der genannten Zeitschrift und in dessen an haltlosen Hypothesen reicher, wenn auch gelehrter Chronologia sacra), dass der Mondkalender bei den Juden erst etwa 200 n. Chr. oder noch später eingeführt sei, widerlegt wird. Die älteste Anspielung auf einen das Mondjahr charakterisirenden jüdischen Schaltmonat, welcher, wie z. B. auch bei den Griechen, unter den Monaten des Jahres nicht mitgezählt zu werden pflegte, findet sich meines Erachtens Hiob 3, 6, wo Hiob wünscht, dass jene unselige Nacht, in welcher er geboren ward, um ganz der Vergessenheit übergeben zu werden, nicht in die Summe komme, welche die Mondmonate ergeben. Die LXX übersetzen wesentlich richtig: μηδὲ ἀριθμηθείη εἰς ἡμέρας μηνῶν. Siehe auch Buch Henoch 75, 1. 82, 5 u. 6.

Gewichtsystem in Vorderasien, S. 14 ff.). Ein höheres Alter solcher Kenntnisse bei den ja gerade im Oriente, in Babylonien und Aegypten weilenden Juden, welche man bei ihrem mit dem Schleier des Geheimnisses bedeckten Schaltwesen nur vermuthen konnte, liegt jetzt auch in Schriften wie das Buch Henoch (s. unten) urkundlich vor, womit die von Anatolius bei Eusebius aufbewahrten Fragmente des Aristobulus und anderer alten Juden zu vergleichen sind. Die ebenfalls auf Rechnung beruhende, wesentlich ähnliche jetzige Form des jüdischen Jahres, welche wahrscheinlich im vierten Jahrhundert nach Christi Geburt eingeführt wurde, verdankt, was nicht gehörig beachtet ist, ihre grössere Künstlichkeit [1]) namentlich auch dem Umstande, dass gewisse Festtage wegen bestimmter, um die Zeit der Zerstörung Jerusalems allmälig aufkommender Heiligkeitssatzungen mit gewissen Wochentagen nicht mehr zusammenfallen sollten. Bei den Zeugnissen des Talmud ist stets zu untersuchen, ob sie sich nicht auf den späteren jüdischen Kalender beziehen, wie das z. B. Mischn. Erachin 2, 2 und Gemara zu dieser Stelle der Fall ist, wonach Einem jüdischen Jahre nicht mehr als acht und nicht weniger als vier volle Monate, d. i. höchstens 356 und wenigstens 354 Tage beigelegt werden sollen. Jene kritische Untersuchung der talmudischen Zeugnisse lässt auch Anger (De temporum in actis apost. ratione, p. 30 sqq.) vermissen.

Fälschlich hat man öfter behauptet, dass der jüdische Festkalender auch noch zur Zeit Jesu auf der empirischen Beobachtung des erscheinenden Mondlichts in entscheidender Weise beruht habe, weil auch nach dem Talmud noch Zeugen vor dem Sanhedrin sich einfinden, um die Erscheinung des Mondes vor demselben zu constatiren, und sobald er hier

---

1) Die Karäer werfen obige Construction des Jahres den Rabbanim mit Recht als Neuerung vor, und bei ihnen können die Festtage noch auf jeden Wochentag fallen (vgl. Neubauer, Geschichte der Karäer, S. 89). Ueber ihre mit der von uns gegebenen wesentlich übereinstimmende Feststellung der Numenie ist Selden, De anno civili vet. Judaor. c. 11 u. 12 zu vergleichen, nur dass der Nachdruck auf die Sichtbarkeit des Neumonds gegenüber der Rechnung der Rabbanim gelegt ist.

geheiligt ist, die Kunde hiervon [1]) durch Feuersignale bis zu den fernen jüdischen Gemeinen Babyloniens verbreitet wird. Allein dass diese Sitte damals sich nur noch wegen ihrer alten Heiligkeit und um die Gemeinsamkeit [2]) der Festfeier zu erhöhen, erhielt, als schon der jüdische Festkalender in Jerusalem durch Rechnung festgestellt wurde, ist schwerlich zu bezweifeln und wird ungeachtet jener nur richtig zu deutenden talmudischen Angaben mit Recht selbst von den jüdischen Gelehrten [3]) gegenwärtig fast allgemein anerkannt. Dass zur Zeit Jesu gerade der für den jüdischen Festkalender besonders wichtige und für die Zeit des Passafestes jedenfalls entscheidende 1. Nisan nicht auf unmittelbarer Beobachtung des sichtbaren Mondes, sondern auf vorhergehender Berechnung seines Erscheinens, welche übrigens bei nicht ganz finsterem Himmel, der um jene Jahreszeit in Palästina nicht zu sein pflegte, mit jener zusammentraf, beruht hat, dafür mögen hier noch einige Gründe folgen. Nach Tr. Edajot c. 7, § 7 ward im Adar (und zwar früher) bis Purim (14. Adar) oder (später) im ganzen Adar eingeschaltet. Nach der Gemara Hierosolymit. Tr. Megilla c. 1, § 7 war der [4]) Adar, welcher

---

[1]) Bereits Rabbi Gamaliel der Aeltere indess sendet nach Jer. Sanhedrin 1, 2 vgl. Bab. Sanhedrin 11^b Boten an die jüdische Diaspora mit einem Schreiben ab, in welchem, weil die Tauben noch schwach, die Lämmer noch zart, der Frühling noch nicht angebrochen sei, ein Schaltmonat von 30 Tagen angeordnet wird. Da die Tauben und Lämmer im Tempel zu opfern waren, so muss dieser zur Zeit des hier zu verstehenden Gamaliel noch bestanden haben, wozu stimmt, dass die betreffende Sitzung, in welcher das Schreiben erlassen wird, auf dem Tempelberg Statt hat. Dass die Boten zu kalendarischen Zwecken schon vor der Zerstörung des Tempels ausgingen, wird auch ausdrücklich Rosch haschana c. 1, § 3. vgl. c. 2, § 2 gesagt.

[2]) Eine lebendige Betheiligung des Volkes bei den Festhandlungen wurde auch sonst gerne gesehen, z. B. bei dem Schneiden der Erstlingsgarbe (vgl. Jost, Gesch. des Judenth. und seiner Secten I, S. 165 ff.).

[3]) Jost a. a. O. II, S. 17. Grätz, Geschichte der Juden (2. Ausg.) IV, S. 69 ff. Aus älterer Zeit vergleiche namentlich Abarbanel zu 2 Mos. 12, abgedruckt und beleuchtet bei Surenhus., Mischna, tom. II, p. 325 ff.

[4]) Der Schaltmonat nämlich, welcher nach Anm. 1 dreissig Tage

der dem Nisan nächste Monat war, stets mangelhaft, d. h. hatte stets nur 29 Tage. Das Passa am Abend des 14. Nisan wurde, wie wir aus Josephus und Philo wissen [1]), am Vollmond

---

hatte, war nicht, wie man wohl gemeint hat, der sogenannte zweite Adar oder Veadar, welcher dem Nisan kurz voranging, sondern der ihm im Schaltjahr vorangestellte erste Adar, wie schon daraus hervorgeht, dass in jenem das Purim gefeiert wurde (vgl. das Nähere in meiner Chronol. Synopse, S. 208 ff. und das Targum zu Esth. 9, 31). Bestätigungen des von uns behaupteten regelmässigen Wechsels der Monate von 30 und 29 Tagen, wonach die Monate Ab und Tischri 30 Tage haben, sind Joseph. Bell. jud. 2, 19. 4, wo die *τριακὰς Ὑπερβερεταίου*, d. h. nach des Josephus Weise, die jüdischen Monatsnamen mit den syromakedonischen zu bezeichnen (vgl. meine Chronol. Synopse S. 448), der 30. Tischri erwähnt ist, und Bell. jud. 6, 8. 1—4, wo vom 20. Lous (Ab) incl. bis 7. Gorpiäus (Elul) incl. 18 Tage gerechnet werden, also der Monat Ab 30 Tage erhält. Nach dem Talmud ist seit den Tagen Esra's im Monat Elul nicht eingeschaltet, d. h. dieser bestand stets aus 29 Tagen, woraus sich auch Rosch haschana 1, 3 erklärt, dass man schon im Elul Boten ausschickte wegen des Anfangs des Jahres (am 1. Tischri) (vgl. Mischna ed. Surenhus. II, p. 315 sqq.).

1) Vgl. die in meiner Chronol. Synopse S. 442 angeführten Stellen Joseph. Ant. 3, 10. 5. Philo II, p. 169. 206 (Mang.). Hierzu kommt noch Philo, De septenario § 19 (II, p. 293. Mang.), zumal nach dem weit ausführlicheren, kürzlich von Tischendorf herausgegebenen Cod. Laurent. in Philonea (1868), p. 49, wo jedenfalls wohl (was Tischendorf und Ewald in der Anzeige dieser Schrift in den Gött. gel. Anzeigen 1868, Stück 47 von der Handschrift überhaupt nachweisen) die kürzere Lesart nur ein Auszug der längeren ist, wozu namentlich auch christliche Abschreiber, wie Anatolius bei Euseb. Hist. eccl. 7, 32 nahe legt, wegen des jüdischen Charakters der betreffenden Feste geneigt sein mochten. Hier heisst es, nachdem von der Frühlings- und Herbstnachtgleiche geredet ist, z. B.: *Τῆς δὲ ἑορτῆς ἀρχὴ διχόμηνος ἡ πεντεκαιδεκάτη, καθ' ἣν* (nämlich am Abend der luna XIV, welche zum 15. Nisan gehörte) *σελήνη πλησιφαὴς γίνεται προνοίᾳ τοῦ μηδὲν εἶναι σκότος κατ' ἐκείνην τὴν ἡμέραν* [das Folgende fehlt in den anderen Handschriften], *ἀλλὰ φωτὸς ἀνάπλεα πάντα διὰ πάντων, ἡλίου μὲν ἕωθεν εἰς ἑσπέραν ἐπιλάμποντος* (dies giebt nur Sinn bei einer nach gleichmässigen Stunden fixirten Morgen- und Abendgrenze, welche mit dem Sonnenlauf am Tage der Tag- und Nachtgleiche harmonirte, während die Sonne den natürlichen Tag ja immer vom Morgen bis zum Abend erhellt), *σελήνης δὲ ἀφ' ἑσπέρας μέχρις ἕω καὶ αὐτῆς, τῶν ἀστέρων ἀντιπαραχωρούντων ἀσκίοις φέγγεσιν.* Bald darauf weist Philo nach alten Handschriften

nach der Frühlingsnachtgleiche, während die Sonne im Zeichen des Widders stand, gefeiert. Es erhellt hieraus zur Genüge, dass namentlich der 1. Nisan um die Zeit Jesu auf Berechnung, nicht auf Beobachtung des sichtbaren Neumonds, welche nur die Rechnung regelmässig bestätigend hinzukam, beruht hat. Eben darin bestand ja auch das aus dem Talmud bekannte „Geheimniss der Einschaltung“ (סוד הָעִבּוּר), welches seit alter Zeit (von Mose her) überliefert sein soll. JOST sagt, hiermit übereinstimmend, a. a. O. II, S. 17: Hier sei ein- für allemal bemerkt, dass die Kalenderordnung, namentlich die Schaltjahransetzung, obgleich anscheinend von äusserer Beobachtung und von Zuständen der Jahreszeiten abhängig, doch gewissen geheimen Regeln unterworfen war, die man nur am Sitze des Oberhauptes kannte; sie hiessen סוד העבור, und es galt für Verrath, dies Geheimniss ohne besonderen Auftrag anderswo in Anwendung zu bringen; er beruft sich hierfür auf החלוץ I, S. 136, nur dass das Geschichtliche hier gänzlich unerwiesen sei. Dass das Zeugniss der zwei Zeugen, auf deren Aussage von dem Erscheinen des Mondes der Sanhedrin den Neumond heiligte (Tract. Rosch haschana c. 3, § 1), damals nur eine zur Berechnung hinzukommende, aus älterer Zeit beibehaltene Formalität war, ersieht man aus demselben Tractat c. 2, § 8, wonach Rabbi Gamaliel auch solche Zeugen annimmt, welche Unrichtiges oder Unnöthiges berichten, und a. a. O. § 9, wonach der feierliche Ausspruch des Präsidenten anderweitigen Berechnungen gegenüber stets festzuhalten ist. An ersterer Stelle ist auch von

---

hin auf die *ἐξηγηταὶ τῶν ἱερῶν γραμμάτων*, bei denen er unter Anderen unstreitig an den von Anatolius erwähnten alten alexandrinischen Juden Aristobulus gedacht hat, welcher wie die anderen von ihm erwähnten älteren Juden, ferner Josephus und Philo nach Anatolius das Passa nach der Frühlingsnachtgleiche setzt. Jene gebrauchen nach Anatolius auch den Ausdruck *δωδεκατημόριον*, wie Eudoxus nach BÖCKH a. a. O., S. 166 ff., welcher ja auch das Eigenthümliche seines Kalenders von Aegypten bekommen hatte. Die späteren Juden änderten auch darin, wie es scheint, dass sie das Passa nicht mehr nothwendig nach der Frühlingsnachtgleiche fallen liessen (vgl. Bab. Sanhedr. 12 [b]. 13 [a]).

Mondtafeln des Rabbi Gamaliel in Jabne die Rede, über deren religiöse Zulässigkeit als Bilder vom Monde die Gemara des Tr. Aboda zara c. 3, § 3 (übers. von J. Ch. Ewald, 2. Ausg. S. 305 ff.) gehandelt wird. Von der Secte der Dostân, welche Petermann [1]) „die Freunde" wiedergiebt und in die Zeit der Seleuciden setzt, wird berichtet, dass sie neben vielen anderen Abweichungen die Berechnungen „der astronomischen Tafeln" aufhoben, einem jeden Monat 30 Tage [2]) gaben u. s. w. Hiernach wurden also zur Zeit der Seleuciden zur Feststellung des Kalenders in Samarien astronomische Tafeln angewandt; wenn man aber jene Dostân mit den Anhängern des Dusis combinirt [3]) und diese mit den Anhängern des von den Kirchenvätern erwähnten samaritanischen Häretikers Dositheus, doch mindestens schon um die Zeit Jesu.

Aus noch früherer Zeit ist uns die Berechnung des Festkalenders und der Gebrauch von Mondtafeln rücksichtlich der alexandrinischen Juden überliefert. Ich denke hier namentlich an das bei Eusebius Hist. eccl. 7, 32 aufbewahrte Bruchstück des gelehrten Bischofs Anatolius, welcher sich für seine Behauptung, dass das Passa stets nach der Frühlingsnachtgleiche zu feiern sei, im Gegensatze zu den Juden seiner Zeit und manchen Christen auf die alten und vorchristlichen Juden, und zwar namentlich nicht bloss

---

1) Herzog's Realencyklop. f. protest. Theol. und Kirche im Artikel „Samaria", S. 387.

2) Juden, welche sich an den Pentateuch anschlossen und dabei eine genauere Zeitrechnung wollten, konnten leicht auf ein solches Sonnenjahr fallen; denn ein derartiges Sonnenjahr, wahrscheinlich das altägyptische von 360 Tagen und 5 ἐπαγόμεναι, scheint schon bei den 150 Tagen der Fluth Noah's, welche zu 5 Monaten gerechnet werden, also der Monat zu 30 Tagen, 1 Mos. 7, 11 u. 13 zum Grunde zu liegen. Ein ähnliches Sonnenjahr wird (s. unten) neben dem Mondenjahr für die jüdischen Feste auch im Buche Henoch und dem Buch der Jubiläen erwähnt. Auch nach Geiger, Die gesetzlichen Differenzen zwischen Samaritanern und Juden (Zeitschr. der deutsch. morgenländischen Gesellschaft 1866. Hft. 4), S. 540 ff. scheinen die Samaritaner [wenigstens zum Theil] ein Sonnenjahr angenommen und nach diesem sogar ihre Feste regulirt zu haben.

3) Vgl. E. Vilmar, Abulfathi annales Samaritani (1865), p. LXXI sqq. vgl. LIX.

auf Philo, Josephus, Musäus, sondern auf die noch älteren Juden, die beiden Agathobulus und den Aristobulus beruft, welcher letztere, einer der LXX, dem Ptolemäus Philadelphus und dessen Vater (Ptolemäus Lagi † 284 v. Chr.) einen Commentar des Pentateuch [1]) dedicirt habe. Die letztgenannten älteren Juden hätten gemäss dem Exodus die Streitfrage erörtert; unter ihnen bezieht sich Aristobulus in dem aus ihm mitgetheilten Fragmente auf die Vollmondstafeln, an welchen man die Richtigkeit seiner Behauptung sehen könne, dass am 14. des Mondes nach der Frühlingsnachtgleiche am Abend, wo das Passa zu feiern sei, die Sonne im Frühlings-Aequinoctialzeichen, der Mond [2]) aber gerade entgegengesetzt im Aequinoctialzeichen des Herbstes stehe.

---

[1]) Nach Eusebius, Praeparat. evang. 7, 13 hiess dieser Commentar *ἡ τῶν ἱερῶν νόμων ἑρμηνεία.*

[2]) *αἱ πανσέληνοι* sc. *δέλτοι* oder *πλάκες*, vgl. *ἡ δωδεκάφυλος* sc. *δέλτος* (d. i. die Geschlechtstafel der 12 Stämme) Protevang. Jacob. c. 1 und dazu Thilo, Cod. apocryph. I, p. 166 sqq. Die Erklärung des *ἐν ταῖς πανσελήνοις* Euseb. a. a. O. „bei jedem Vollmond", welche Valesius und Stroth bieten und bei welcher das Neutrum zu lesen wäre, ist wegen des Zusammenhangs ohne Sinn, da nicht jeder Vollmond der Sonne diametral gegenübersteht in dem entgegengesetzten Aequinoctialzeichen, wohl aber der Vollmond des Frühlingsäquinoctium. Es hatten also die Juden Vollmondstafeln, auf welchen unter Anderem auch der Vollmond um die Frühlingsnachtgleiche zu sehen war. Ueber das astronomisch Richtige jener Bemerkung vgl. Wurm, Astronomische Beiträge u. s. w. in Bengel's Archiv II, 2. S. 279, wo auch darauf hingewiesen wird, dass auch die Samaritaner nach Sozomenus H. e. 7, 18 das Passa nach der Frühlingsnachtgleiche hielten. Aus dem von Eusebius aufbewahrten Fragment des Aristobulus empfängt auch der oben aus dem Talmud erwähnte Gebrauch der Mondtafeln eine neue Beleuchtung. Der leicht wahrnehmbare Eintritt des Vollmonds in dem dem Passa vorhergehenden Monat Adar liess sich praktisch verwerthen bei Feststellung des 1. Nisan, auch wenn dies, wie in späterer Zeit, schon durch Rechnung geschehen war. Nur dies kann ich anerkennen in dem gegen Wurm und mich gerichteten Räsonnement von Ebrard (Wissenschaftl. Kritik, 3. Aufl. S. 617. 639), welches überdies von der irrigen Voraussetzung ausgeht, dass alle sichtbaren Vollmonde gleich weit von einander entfernt seien. Dass die Juden von der Bestimmung des Neumonds, und zwar in der S. 162 ff. hervorgehobenen Weise, ausgingen, wird auch durch Buch Henoch 73, 4 und sonst bestätigt.

Anatolius beruft sich in seinem Fragment ferner auf die mathematisch-astronomischen Lehren bei Henoch (τὰ ἐν τῷ Ἐνὼχ μαθήματα), wohl dem bekannten apokryphischen Buche Henoch, welche bewiesen, dass der erste Monat der Hebräer um die Frühlingsnachtgleiche falle. In der That haben wir in diesem jedenfalls vorchristlichen Buche Cap. 72—82 [1]) eine für gewisse jüdische Kreise bestimmte ausführliche Belehrung über jenen Punkt, sowie überhaupt darüber, wie das durch den jüdischen Festkalender geforderte Mondjahr mit dem Sonnenjahr am besten auszugleichen sei. Jener Abschnitt des Buchs, welcher im Eingang als das Buch über den Umlauf der Lichter des Himmels bezeichnet und auf welchen schon Cap. 33—36 (vgl. Cap. 41, 5—9 und Cap. 43) vorbereitet ist, enthält neben astronomischen Belehrungen behufs der Jahres- und Zeiteintheilung fast nur noch meteorologische, wie denn schon seit Meton [2]) in jedem griechischen Kalender zugleich die Winde und die Wechsel der Witterung, womit sie in einem gewissen Klima in der Regel begleitet waren, bemerkt zu werden pflegten. Dass die Zusammenstellung der Himmelslichter mit den Winden und Witterungsverhältnissen bei unserem Verfasser nichts Zufälliges ist, sieht man daraus, dass sie auch Cap. 33—36 sich findet. Ueberhaupt ist dieser kalendarische Abschnitt für die Abfassungszeit und den Abfassungsort dieses Apokryphums von grösserem Belang, als bis jetzt erkannt ist. Krüger in der Abhandlung: „Die Chronologie im Buche der Jubiläen“, Zeitschr. der deutschen morgenl. Gesellschaft XII, S. 280 ff.,

---

1) Ueber das Buch Henoch vgl. auch Dillmann, welcher den genannten Abschnitt noch in das zweite Jahrhundert vor Christus setzt und seine frühere Ansicht mit Rücksicht besonders auf Ewald's Untersuchungen modificirt, im Artikel: „Pseudepigraphen des Alten Testamentes“ in Herzog's Realencyklop. XII, S. 308 ff., und die dort angeführte Litteratur.

2) Ideler, Handb. der Chronol. I, S. 314. Böckh, Ueber die vierjährigen Sonnenkreise der Alten, vorzüglich den Eudoxischen (1863), S. 137. Hier werden S. 393 ff. aus den Parapegmen des Geminus und Ptolemäus die ἐπισημασίαι des Eudoxus mitgetheilt.

in welchem das Sonnenjahr von 364 Tagen aus dem Buche Henoch entlehnt ist, ist zwar darauf eingegangen, hat aber in Folge mancher Missgriffe und aus Unbekanntschaft mit den betreffenden Jahrescykeln das ganz falsche Resultat darauf gebaut, dass sogar das Buch der Jubiläen schon in der Zeit um 320 vor Christus geschrieben sein soll. Auf die historisch-kritische Frage über das Buch Henoch kann ich hier nicht näher eingehen, indess will ich das Nöthigste über den uns hier interessirenden kalendarischen Abschnitt desselben bemerken. Sein Verfasser unterscheidet ein Sonnenjahr von 364 Tagen, dessen erster Monat mit der Frühlingsnachtgleiche beginnt (72, 6. 32), wozu noch ein nicht mitgezählter [1]) jährlicher Schalttag kommt, so dass das Sonnenjahr wie gewöhnlich 365 Tage hat, um danach das durch den jüdischen Festkalender geforderte Mondjahr von 354 Tagen mit Monaten von abwechselnd 30 und 29 Tagen (74, 14 ff. 78, 15. 16) und die Einschaltung eines 30tägigen Schaltmonats zu reguliren, welche Absicht z. B. 74, 12. 82, 4 ff. auf's bestimmteste ausgesprochen ist. Die Sitte, die Schalttage nicht mit zu berechnen, übersehend, haben Dillmann (Das Buch Henoch, S. 223), Beer (Das Buch der Jubiläen, S. 7 u. 12) und Krüger a. a. O. angenommen, dass Pseudohenoch ein Sonnenjahr von nur 364 Tagen verstanden wissen wolle, und Letzterer hat namentlich desshalb, weil eine solche Unkunde rücksichtlich der Länge des Sonnenjahrs später schwerlich zu denken sei, die Abfassung unseres Buches in so frühe Zeit gesetzt. Auf jene Sitte weist Pseudohenoch selber hin 75, 1, wo er von den vier vorher als Schalttage bezeichneten Tagen spricht, „welche in der Jahresrechnung nicht gezählt werden", vgl. 82, 5. Abgesehen von der damals allgemeinen Kenntniss der Länge des Sonnenjahres zu 365 1/4 Tagen ist es auch nicht denkbar, dass er unter dem Namen Henoch's, welcher durch die Zahl

---

1) Bekanntlich wurden die Schaltjahre wie auch Schaltmonate gewöhnlich nicht mitgezählt; so hatten die Aegypter ein Jahr von 12 Monaten zu je 30 Tagen und 5 überzählige Tage (ἐπαγόμεναι). Vgl. auch S. 291. Anm. 1 und S. 300.

seiner Lebensjahre 365 (s. Philo quaest. in Gen. I, 84) als Lehrer des vollen Sonnenjahres galt (vgl. DILLMANN a. a. O. S. XXVII ff.), ein nur 364 Tage fassendes Sonnenjahr gemeint haben könnte. Er empfiehlt vielmehr sein Sonnenjahr von 364 Tagen und Einem jährlichen Schalttage gegenüber dem seinen Lesern augenscheinlich bekannten Sonnenjahre von 360 Tagen und 5 *ἐπαγόμεναι*, wie wir es bei den Aegyptern [1]) und Persern finden, nur dass er nicht wie diese ein Wanderjahr wollte, sondern den Vierteltag, welcher jährlich noch zu den 365 Tagen des Sonnenjahres hinzukam, unstreitig, wie sonst üblich, und wie nach BÖCKH a. a. O., S. 127 ff. auch Eudoxus, mit welchem er so viel Aehnlichkeit hat, thut, alle 4 Jahre als Schalttag hinzufügte. Weil die Regel der Einschaltung bei den Juden ein Geheimniss war, so giebt er in dieser Beziehung nur einzelne Andeutungen, die aber für den, welcher die betreffende gleichzeitige Litteratur berücksichtigt, durchsichtig genug sind. Auf ein Sonnenjahr von 360 Tagen, in welchem jene von ihm unter den Monaten mitberechneten 4 Tage als blosse Schalttage oder *ἐπαγόμεναι* betrachtet wurden, wie das namentlich bei den Aegyptern der Fall war, weist unstreitig 82, 4—6, wo Sünder oder Heiden (vgl. 80, 7) sich dadurch verfehlen, dass sie jene 4 Tage in der Rechnung des Jahres wie des ganzen Weltlaufs nicht mit berechnen, also kein Jahr von 364 Tagen erhalten, sondern 4 Tage weniger, mithin 360 Tage. Ferner heisst es 75, 1 u. 2: „Und die Führer der Häupter der Tausende .... sind auch mit den vier Schalttagen [2]), welche nicht von ihrer Stelle getrennt werden können, nach der ganzen Berechnung des Jahres, und diese thun den Dienst an den 4 Tagen, welche

---

1) Ueber die Jahresrechnung der Aegypter vgl. Herod. 2, 4 und besonders GEMINUS, Isagoge in Arati phaenom. c. 6 und dazu IDELER, Handb. d. Chronol. I, S. 94 ff., welcher auch ihre frühzeitige Kenntniss des Vierteltags hervorhebt. Ueber die Perser und ihre Priester, die Magier, vgl. CURTIUS III, 3. 9 und die eingehende Erörterung IDELER's a. a. O. II, S. 513 ff. 540 ff.

2) DILLMANN fügt unter dem Texte hinzu: „wörtlich: mit den vieren, die hinzugefügt werden, *ἐπαγόμεναι*“.

in der Jahresrechnung nicht gezählt werden. Und ihrethalben gehen die Menschen darin fehl, denn jene Lichter thun wirklich den Dienst an den Weltstationen, eines im ersten, eines im dritten, eines im vierten und eines im sechsten Thore (d. i. an den 4 Tekuphen des Jahrs oder Jahrpunkten, vgl. Cap. 72 und 82, 11 ff.); und die Genauigkeit des Weltlaufs wird zu Stande gebracht je durch 364 Stationen derselben". Ja 73, 10 u. 11 berechnet er das Sonnenjahr, welches er als volles zu 364 Tagen angiebt, ausnahmsweise selber (weil es seinen Lesern so geläufig war) zu 360 Tagen, da es über das Mondjahr von 354 Tagen in 5 Jahren nur einen Ueberschuss von 30 Tagen haben soll, während dieser Ueberschuss nach der genaueren Rechnung, welche er selber V. 13 ff. folgen lässt, in 5 Jahren 50 Tage betragen müsste. Diese Auseinandersetzung mit dem Sonnenjahre [1]) der Aegypter oder Magier scheint auf eine Abfassung des Buchs für Juden in Aegypten oder im benachbarten Arabien hinzuweisen, nicht zunächst auf Palästina oder Judäa, wo jenes Sonnenjahr wenig Anklang gefunden haben wird, am ersten noch in Samarien. Das Buch [2]) der Jubiläen, welches immerhin schon um die

---

[1]) Der Pythagoräer Philolaus hatte nach Censorinus c. 19 bei Ideler a. a. O. I, S. 303 ebenfalls wie Pseudohenoch ein Sonnenjahr von 364 Tagen 12 Stunden. Ideler wundert sich über das Fehlen des 365. Tages, welcher aber gewiss auch hier aus mystischen Gründen, welche er selber für die Zeitrechnung der dort erwähnten Pythagoräer hervorhebt, in der Jahresrechnung weggelassen ist. Der Pythagoräer Philolaus hat sein Jahr vielleicht vom Oriente erhalten, jedenfalls ist eine unmittelbare Abhängigkeit Henoch's von Philolaus und seinem Jahre anzunehmen nicht nöthig, da dieselbe Ursache, die Vorliebe für die mystische Siebenzahl (s. oben), dieselbe Wirkung hervorrufen konnte. Die Bekanntschaft der Juden mit dem Sonnenjahre von 365 Tagen erhellt auch, wenn man das Buch Daniel mit den Büchern der Makkabäer vergleicht; siehe meinen Artikel „Antiochus Epiphanes" in Herzog's Realencyklop. I, S. 387.

[2]) Ueber dieses Buch vgl. ausser Dillmann's Schlussabhandlung in Ewald's Jahrb. III, S. 72 ff. auch dessen Artikel in Herzog's Realencyklop.: „Pseudepigraphen des A. T.'s", S. 317 ff. und Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellsch. XI, 1. S. 161 ff. in der Anzeige von Beer's Schrift: „Das Buch der Jubiläen". In jener Schlussabhandlung setzt

Zeit Christi existirt haben mag und das Buch Henoch voraussetzt, indem es wie dieses dasselbe Sonnenjahr von 364 Tagen behufs der Regulirung des jüdischen Mondjahres und des dadurch bestimmten jüdischen Festkalenders geltend macht, warnt nach DILLMANN's Uebersetzung aus dem Aethiopischen in EWALD's Jahrb. der bibl. Wissensch. II, S. 246 ausdrücklich, dass sie „nicht in den Festen der Heiden wandeln sollen, nach ihren Irrthümern und nach ihrer Einsicht", was sie nämlich thun, wenn sie durch das von heidnischer Mythologie bestimmte Wanderjahr von 12 Monaten zu je 30 Tagen und 5 jährlichen Schalttagen ihre jüdischen Feste, welche dann leicht mit jenen zusammenfallen, bestimmen lassen. Sie werden dann „einen falschen Tag zum Tage des Zeugnisses und einen unreinen (götzendienerischen) Tag zum Festtag machen". Unter den Tagen des Zeugnisses im Unterschiede von den Festtagen versteht der Verfasser a. a. O. S. 245 die Neumonde des 1., 4., 7. und 10. Monats, welche Monate den 4 Tekuphen des Jahres oder Jahrpunkten angehören, also des Nisan (vgl. auch a. a. O. III, S. 67), Tammus, Tischri und Thebet. Was aber Pseudohenoch, welchem dann der Verfasser des Buchs der Jubiläen folgte, bewog, das Wanderjahr von 12 Monaten zu 30 Tagen zu bestreiten und statt seiner ein Sonnenjahr von 364 Tagen in Rechnung zu bringen, ist

---

DILLMANN die Abfassung des Buchs in das erste christliche Jahrhundert vor den Testamenten der 12 Patriarchen; in der zuletzt angeführten Abhandlung ist er geneigt, sie noch etwas früher zu setzen. Wenn hier aber S. 162, um zu beweisen, dass das Buch der Jubiläen ursprünglich hebräisch geschrieben und in's Griechische übersetzt sei, wie auch von JELLINEK darauf hingewiesen wird, dass im griechischen Texte der Jubiläen der Begriff intercalatio (עיבור) mit einem Worte ausgedrückt war, das der Aethiope als Uebergehung übersetzte, welcher Irrthum nur von einem griechischen Uebersetzer zu erwarten sei, so kann ich nicht beistimmen. Denn „Uebergehung" oder, wie es gleich darauf heisst, „Uebergehung von Tagen" wird mit Unrecht von der Einschaltung erklärt, gemeint ist (vgl. Henoch 82, 5. 6) die Uebergehung der 4 Tage, welche nicht stattfinden soll, weil sonst das vollständige Jahr von 364 Tagen oder, wie der Verfasser der Jubiläen II, S. 246 kurz vorher sagt, die 52 Sabbate von Tagen vernichtet werden würden.

nicht bloss der Gegensatz gegen eine heidnische Institution, sondern namentlich auch, dass dessen Summe von Tagen durch die Zahl sieben ohne Bruch theilbar ist und, wie der Verfasser der Jubiläen a. a. O. II, S. 246 sagt, 52 Sabbate von Tagen darstellt und somit der jüdischen Hochschätzung des Sabbats, welche in diesen Schriften und ihrer Zeitrechnung herrscht, besonders gut entspricht. Aus Gegensatz gegen das Heidenthum hat Pseudohenoch ebenfalls nicht die 12 Zeichen des Thierkreises, welche die Sonne nach dem Kalender der heidnischen Völker in den 12 Monaten des Jahres unter Hervorhebung der 4 Jahrpunkte durchläuft, mit ihren heidnischen Namen genannt, sondern er gebraucht dafür Cap. 72 sinnig das alttestamentliche Bild eines Thors, aus welchem die Sonne des Morgens im Osten hervorkommt, um am Abend in dem entsprechenden Thore des Westens unterzugehen. Solcher Thore giebt es am östlichen und westlichen Himmel je sechs. Um die Zeit der Wintersonnenwende kommt die Sonne [1] aus dem ersten Thore und durchschreitet der Reihe nach die sechs Thore in 6 Monaten bis um die Zeit der Sommersonnenwende, dann kehrt sie denselben Weg vom sechsten bis zum ersten Thore wieder in 6 Monaten zurück. Weil aber der Verfasser nach jüdischer Weise sein Jahr im Frühling anfangen lässt, so beginnt er damit, die Sonne um die Zeit der Frühlingsnachtgleiche im ersten Monate aus dem vierten Thore hervorgehen zu lassen. Auf diese Weise dient dieses Sonnenjahr vor Allem dazu, den für das gebundene jüdische Mondjahr wichtigen Sitz der 4 Jahrpunkte zu bestimmen. Jedes Jahrviertel aber hat nach ihm 3 Monate von 30 + 30 + 31 Tagen, also 91 Tage, mithin 4 solcher Jahrzeiten 364 Tage und jede einzelne unter ihnen gerade 13 Sabbate von Tagen, welche Vertheilung wieder nur möglich wurde, indem 364 Tage, nicht mehr und nicht weniger, für das Sonnenjahr in Rechnung gebracht wurden (Cap. 72. 79, 4. 82, 13 ff.). Die gleiche Theilung der 4 Jahrzeiten zu 91 Tagen ist die des Eudoxus, des Lehrers des Kallippus, welcher, wie

---

[1] Vgl. auch DILLMANN, Das Buch Henoch, S. 223 ff.

Böckh [1]) aus einem Papyrus und den Parapegmen des Geminus nachweist, von der Sommerwende zur Herbstgleiche 91, von der Herbstgleiche zur Winterwende 92, von der Winterwende zur Frühlingsgleiche 91 und von der Frühlingsgleiche zur Sommerwende im Gemeinjahr 91 Tage rechnet, nur dass Pseudohenoch, da er ein Sonnenjahr von 364 Tagen hat, die Symmetrie der 91 Tage vollständig machen konnte. Eudoxus aber, welcher auch ein Schüler Plato's war, hat nach Böckh a. a. O. S. 148 seine Reise nach Heliopolis in Aegypten um Olymp. 100, $^1/_2$ (380 v. Chr.) gemacht und in Abhängigkeit von dem, was er von den ägyptischen Priestern erfuhr, bald darauf (nach τινές bei Diogen. L. 8, 87, nachdem er 1 Jahr und 4 Monate in Aegypten sich aufgehalten hatte) seine den Grundzügen nach schon länger bekannte Octaëteris, und zwar, wie schon Ideler vermuthete, im Zusammenhange mit seinem Parapegma (Böckh a. a. O., S. 137 ff.) abgefasst. Auch der Sitz des Schaltmonats im Mondjahre Pseudohenoch's lässt sich nachweisen. Wenn man nämlich gefragt hat, warum derselbe Cap. 76, 13—16 gerade das dritte, fünfte und achte Jahr seines Kreises von Sonnenjahren zu 364 Tagen mit den entsprechenden Jahren seines Kreises von Mondjahren zu 354 Tagen parallelisirt und die Differenz ihrer Tage genau angiebt, so erklärt sich dies einfach daraus, dass in einem Zeitraum von acht Jahren, einer Octaëteris, dreimal, und zwar in dem dritten, fünften und achten Jahre derselben, wie man aus dem angegebenen Verhältniss der betreffenden Sonnen- und Mondjahre ersehen konnte, ein Schaltmonat von 30 Tagen eingeschaltet werden sollte. Bei einem dreissigtägigen [2]) Schalt-

---

1) Ueber die vierjährigen Sonnenkreise der Alten, S. 64 ff. 71 ff. Böckh will indess jene 12 Theilungen des Sonnenumlaufs bei Eudoxus nicht, wie Ideler, Monate, sondern Dodekatemorien nennen (a. a. O., S. 166 ff.), da er ihnen keine Namen als Monaten gegeben, sondern kraft seiner Oktaëteris selber nach Mondmonaten gerechnet und mit jenen nur seine Darstellung des Sonnenjahres mit den Phasen und Episemasieen, Jahrpunkten und Jahrzeiten verbunden habe. Hierdurch wird, was früher von Th. Mommsen, Die römische Chronologie, 2. Ausg. S. 65 über die Jahreszeiten des Eudoxus gesagt ist, widerlegt.

2) Wenn Pseudohenoch 74, 16 den Mond in 8 Jahren nur 80, nicht

monat ist diese Art der Einschaltung, welche sich bei einem längeren Lunisolarkreis, z. B. dem 19jährigen des Meton, wo weiter das elfte, dreizehnte, sechszehnte und neunzehnte Jahr Schaltjahre gewesen sind, leicht fortsetzen lässt, bei jeder genaueren lunisolaren Octaëteris von selber gegeben und sie findet sich auch in dem gebundenen neunzehnjährigen Mondjahrkreis des Meton und der Octaëteris des Eudoxus, wie bereits IDELER a. a. O. I, S. 294 ff. 353 ff. besonders aus Geminus Isagog. c. 6 gezeigt hat, ferner BÖCKH a. a. O., S. 123 ff. Da nämlich das Mondjahr von 354 Tagen gegen das Sonnenjahr in 4 Jahren etwa 45 Tage und in 8 Jahren etwa 90 Tage zurückbleibt, so sind zur Ausgleichung mit letzterem in einer Octaëteris 3 Schaltmonate von 30 Tagen hinzuzufügen, von denen naturgemäss der erste Schaltmonat im dritten Jahre, wo der Mond bereits etwa 33 Tage zurück ist, hinzugefügt wird, der zweite also im fünften Jahre, wo der Mond die Sonne dadurch in etwas überholt, und der dritte im achten Jahre. Auch weiss Pseudohenoch bereits, dass der letzte Monat bei der jedesmaligen vierten Wiederholung des neunzehnjährigen lunisolaren Kreises oder alle 76 Jahre um 1 Tag zu verkürzen sei, da das Sonnenjahr nicht genau 365 1/4 Tage umfasst, was unter den Griechen zuerst Kallippus (IDELER a. a. O. I, S. 299. 353) erkannt und in seinem Parapegma bemerkt hat. Hierauf beziehen sich die Worte 78, 9, und in bestimmten Monaten hat der Monat je neunundzwanzig Tage und einmal acht-

---

90 Tage zurückbleiben lässt, so bestätigt sich bei ihm hier, wie schon kurz vorher, wieder unsere Wahrnehmung, dass er die Schalttage seines Jahrkreises nach gewöhnlicher Sitte nicht in Rechnung bringt. Denn da er das Jahr nur zu 354 Tagen berechnet, so erhalten wir für 8 Jahre noch 8 Schalttage, wozu in dieser Zeit noch zwei Schalttage kommen für den vierten Theil des Tages, welcher zu den 365 Tagen des Sonnenjahres hinzukommt, also im Ganzen 10 Schalttage, welche, zu den 80 berechneten Tagen hinzugefügt, gerade 90 Tage oder 3 Schaltmonate zu je 30 Tagen geben. In 74, 14, wo bereits DILLMANN an den Worten: „und für 5 Jahre bleibt er um 50 Tage zurück u. s. w.“ Anstoss nahm, muss etwa gestanden haben: „und für 3 Jahre bleibt er um 30 Tage zurück und diese Summe addirt man zu den 62 Tagen“, wir erhalten dann die Summe von 1092 Tagen, welche wir V. 13 lesen.

undzwanzig", hier sind nicht etwa mit DILLMANN die unterstrichenen Worte zu tilgen, weil nach 78, 15. 12 Monate von 30 und 29 Tagen im Mondjahr wechseln sollen, ohne dass angegeben werde, wie damit jene Ausnahme eines Monats von 28 Tagen stimmt. Es ist dort das 76. Jahr des lunisolaren Kreises gemeint, wo etwa der letzte Monat oder Adar, welcher 29 Tage hatte, aus dem angegebenen Grunde um 1 Tag verkürzt werden, also 28 Tage erhalten sollte, was eine genaue Kenntniss des Sonnenjahrs voraussetzt, welche in Aegypten und dessen Nachbarschaft nicht auffallen kann. Dieselbe Erkenntniss erhellt auch aus 79, 5, wonach der Mond hinter der Sonne genau fünf Tage zurückbleibt in Einer Zeit oder Einem Jahre; es ist gemeint das 76. Jahr des Jahrkreises, in welchem der Mond fünf Tage statt der sonst, z. B. 74, 11, angegebenen sechs Tage, also einen Tag weniger als gewöhnlich hinter der Sonne zurückbleibt, das Mondjahr also um diesen einen Tag verkürzt wird. Uebrigens scheint die bei Pseudohenoch nachgewiesene regelmässige Einschaltung eines dreissigtägigen Mondmonats innerhalb eines achtjährigen Zeitraums, welche schwerlich blosse Theorie geblieben ist, für die Juden im heiligen Lande, wo wenigstens in Judäa, wie wir aus Josephus und sonst wissen, in Betreff der Ernte das im Gesetze vorgeschriebene Sabbatsjahr gehalten wurde, nach welchem [1]) die Einschaltung sich in etwas richtete, weniger zu passen, als auf jüdische Secten oder auf die jüdische Diaspora Aegyptens, wo wir den jüdischen Tempel in Leontopolis mit mehrfach eigenthümlichem Ritus finden und wegen der Unheiligkeit des Landes kein Sabbatsjahr gehalten zu werden brauchte. Abgesehen von der festbestimmten Stelle der Einschaltung des Mondmonats, welche wir auf Judäa zu beziehen Bedenken tragen, lässt sich im Wesentlichen aus dem Buche Henoch, welchem sich das Buch der Jubiläen anschliesst, das jüdische Jahr nachweisen, wie ich es für die Zeit Jesu bereits in meiner Chronol. Synopse auf Grund anderweitiger Zeugnisse angenommen habe. Wir können es dabei auf sich beruhen

---

[1]) Vgl. meine Chronol. Synopse, S. 206.

lassen, ob Pseudohenoch das Sonnenjahr, welches er, wie damals auch sonst üblich, ungefähr zu 365 1/4 Tagen annahm, aber aus mystischen und antiheidnischen Gründen zu 364 Tagen berechnete, nur zur Illustrirung und Feststellung seines Mondjahres herbeizieht, wie das BÖCKH nach S. 304. Anm. 1 vom Eudoxus behauptet, oder ob er den praktischen Gebrauch seines Sonnenjahres zu bürgerlichen Zwecken neben seinem Mondjahre, welches namentlich für den jüdischen Festkalender feststand, bei seinen jüdischen Lesern voraussetzt oder anstrebt, ähnlich wie die Römer neben ihrem officiellen bürgerlichen Kalender einen Rusticalkalender [1]), wie wir aus Columella und Cato sehen, besassen und wofür sich die Juden auch auf den Vorgang Mose's berufen konnten, welcher nach Joseph. Ant. 1, 3, 3 für den jüdischen Festkalender den Nisan als ersten Monat aufstellte, für Kauf und Verkauf aber und die sonstige Verwaltung die frühere Ordnung beobachtete.

Nach den vorstehenden Daten lässt sich an der Berechnung der jüdischen Feste von Seiten der damaligen Juden nicht zweifeln; wir erwähnen hier noch die Angabe bei Epiphanius Haer. 51, 26 und Cyrillus im prologus paschalis, wonach die Juden zu Jesu Zeit einen 84jährigen Jahrkreis hatten. Letzterer ist einerseits eine Erweiterung des Kallippischen von 76 Jahren um eine Octaëteris und bietet andererseits, was gewiss eine Hauptsache war, die Möglichkeit einer Theilung durch sieben (denn 7×12 oder 3×28 ist 84), welche durch die Feier des Sabbatsjahres in Judäa nahe gelegt wurde. Auch noch der 112jährige Cyclus des Hippolytus, da er 7×16 oder auch 4×28 [2]) Jahren gleichkommt, berücksichtigt dieses Sabbatsjahr. Jener Angabe des Epiphanius liegt wohl eine zwiefache richtige Ueberlieferung zum Grunde, dass man schon damals in Judäa die Feste berechnete und dass man dabei das noch im Leben beobachtete

1) TH. MOMMSEN, Die röm. Chronol., S. 59.

2) Beachtenswerth ist, dass Philo, De septenario § 1 (II, p. 278 Mang.) die Zahl 28, weil aus 7×4 zusammengesetzt, als τὸν τέλειον ἀριθμὸν besonders hervorhebt. Zu den Octaeteris der Juden vgl. Epiph. haer. 70, 13.

Sabbatsjahr berücksichtigte. Sonst glauben wir überhaupt nicht, dass der Sanhedrin in Jerusalem, von welchem die Bestimmung des jüdischen Festkalenders abhing, sich dabei an irgend einen Jahrcyklus gebunden hat. Aus dem S. 293. Anm. 1 erwähnten Schreiben des Rabbi Gamaliel, welcher wahrscheinlich Vorsitzender der den Festkalender beaufsichtigenden Synedrialcommission [1]) von mindestens 3 Mitgliedern war, die aber mit dem grossen Sanhedrin, dessen Mitglied er nach S. 214. Anm. 1 nur war, nicht zusammenfällt, erhellt, dass über diesen in einer Versammlung unter Vorsitz des Präsidenten nicht lange vor dem Nisan förmlich Beschluss gefasst wurde und jener die Entscheidung durch Boten an die jüdischen Gemeinden mittheilte, ähnlich wie später die christlichen epistolae paschales von Alexandrien ausgingen. Durch Feststellung des Schaltmonats und der Numenie des Nisan war damals im Grunde über das ganze Jahr entschieden. Verwickelter und künstlicher wurde, wie schon S. 292 hervorgehoben wurde, der jüdische Festkalender erst, als man bald darauf, um den Sabbat durch die Festverrichtungen möglichst wenig zu stören, die Regel בדו ersann, nach welcher der zweite, vierte und sechste Wochentag nicht mehr mit dem 15. Nisan zusammenfallen sollten. Die zweitägige Feier der Festtage im jetzigen jüdischen Kalender, welche bis zur Zerstörung Jerusalems nicht bloss nicht in Palästina, sondern überhaupt schwerlich statthatte, scheint jetzt allmälig eingetreten zu sein, theils wegen Abschwächung des jüdischen Einheitspunktes, welcher früher in Jerusalem gegeben war, und der theilweis grossen Entfernung der jüdischen Angehörigen, theils wohl auch in dem Bewusstsein, dass die grössere Künstlichkeit der in Folge der Heiligkeitssatzungen jetzt sich bildenden Jahresform mit den betreffenden Mondphasen zuweilen nur so einigermassen correspondirte. Auch sollte durch die Verschiedenheit der Festfeier wie durch ähnliche Punkte das Bewusstsein des Gegensatzes

---

[1]) Tr. Sanhedr. c. 1, § 3. Die Zeugen des sichtbar gewordenen Mondes versammelten sich in Jerusalem nach Rosch haschana c. 2, § 5 im בית יעזק. Vgl. auch Grätz a. a. O. I, S. 90.

der traurigen Gegenwart mit der besseren Vergangenheit vielleicht aufrecht erhalten werden.

Endlich ist es von grossem Gewicht, möglichst viele Beispiele jüdischer Data aus jener Zeit aufzufinden und zu prüfen, um zu zeigen, dass die von uns vorausgesetzte jüdische Jahresform sich als richtig bewähre. Wir haben bereits namentlich auch in unserer Chronol. Synopse mehrere solche theilweise mit vieler Mühe aufgefundene jüdische Data untersucht und sind der Ansicht, dass, welche auch immer aufgefunden werden sollten, sie sich nach unserer einfachen Methode bestimmen lassen. Im Folgenden wollen wir einige unserer früheren Untersuchungen mit Bezug auf seitdem erhobene Einwendungen oder Modificationen derselben wieder aufnehmen und daran die Prüfung noch einiger neuer chronologischer Data anknüpfen.

1. In meiner Chronol. Synopse, S. 450 ist die besonders wichtige Stelle bei Joseph. Ant. 13, 8. 4 besprochen, wo der Geschichtschreiber Nicolaus aus Damaskus berichtet, dass die Juden wegen eines Festes, an dem sie nicht reisen durften, zwei Tage rasten wollen. Wenn Josephus hier zu diesem von Nicolaus erwähnten Feste die Bemerkung macht, dass er, dieses sagend, nicht lüge, da damals das Pfingstfest auf den Sabbat folgte, so ist es nicht unwahrscheinlich, dass der Priester Josephus, welcher sich auch sonst mit der jüdischen Zeitrechnung sehr bekannt zeigt, jenes etwa 200 Jahre vor Abfassung seiner Schrift eingetretene Pfingstfest nachträglich berechnet hat; hierauf wollen wir indess kein grosses Gewicht legen, da ihm, obwohl er keine Quelle nennt, diess Factum auch durch Ueberlieferung bekannt gewesen sein kann. Wir haben nun dort gezeigt, dass das Todesjahr des Antiochus VII. Sidetes, in welches jenes Ereigniss fiel, in's Jahr 130 v. Chr. zu setzen ist, worin z. B. NIEBUHR und ANGER mit uns übereinstimmen, und dann gezeigt, dass wirklich der 16. Nisan oder 26. April jenes Jahres ein Sonntag war, mithin auch das 50 Tage darauf fallende Pfingstfest, wie Josephus behauptet, auf einen Sonntag gefallen ist, also eine *ἑορτὴ μετὰ σάββατον* war. Dasselbe Datum hat GUMPACH in seinem verdienstlichen

Hilfsbuch der rechnenden Chronologie, S. 81 ff. in etwas abweichender Weise behandelt; er ist freilich darin mit uns ganz einverstanden, dass die jüdischen Daten durch astronomische Berechnung des betreffenden Neumonds zu bestimmen sind. Er glaubt jedoch nachweisen zu können, dass Antiochus VII. erst im Jahre 127 v. Chr. gestorben ist und damals Pfingsten wirklich auf einen Sonntag fiel, nämlich der 16. Nisan auf den 25. März, einen Sonntag. Indess lässt sich dieses spätere Todesjahr des Antiochus unseres Erachtens nicht begründen; es beruht auf zwei unerweislichen Annahmen, dass nämlich auch die Münzen des Antiochus bis 186 Aera Seleuc. (Herbst 127—126 v. Chr.), welche sein Bildniss nicht mehr tragen, seine damalige Herrschaft bezeugen, und dass das erste Buch der Makkabäer seine Aera der Seleuciden vom Herbst (Tischri) 312 v. Chr. datirt, während wir nachgewiesen zu haben glauben, dass dasselbe von der Wintersonnenwende oder etwa vom Thebet (Januar), der Verfasser des zweiten Buchs der Makkabäer aber vom Tischri 312 v. Chr. datirt. Vgl. jetzt auch meine Artikel „Aera“ und „Antiochus VII. Sidetes“ in Herzog's Realencyklop. für protest. Theol. Wir machen hier zur Unterstützung unserer Ansicht über die Aeren der Makkabäerbücher gelegentlich darauf aufmerksam, dass der 2 Makk. 11, 21 erwähnte 24. Dioscoros 148 A. S., welcher kraft derselben [1]) in's Jahr 164 v. Chr. fällt und der macedonische, dem jüdischen Adar entsprechende Schaltmonat sein muss, unsere Ansicht insofern bestätigt, als die Juden auch sonst vor dem Sabbatsjahr, welches damals Herbst 164 begann, einen Monat einzuschalten pflegten.

2. In meiner Chronol. Synopse, S. 461 ff. ist eine im Mus. Veron. p. CCCXXV abgedruckte Inschrift des jüdischen Senats der Stadt Berenice, welche im Jahre 55 den 25. Phaophi „am Versammlungstage des Hüttenfestes (*επι συλλογου της σκηνοπηγιας*)“ unterschrieben und dem römischen Beamten Marcus Titius gewidmet ist, auf den 22. Tischri des Jahres

[1]) Vgl. meinen Artikel „Antiochus IV. Epiphanes“ in Herzog's Realencyklop. I, S. 387.

26 n. Chr. bezogen, und da der 25. Phaophi im festen ägyptischen Jahre dem 22. October entsprach, so muss der 22. Tischri jenes Jahres, wenn anders dasselbe richtig ist, auf den 22. October gefallen sein. Diess war aber, wie ich dort zeige, wirklich der Fall, da der 1. Nisan dieses Jahres dem 7. April und der 1. Tischri dem 1. October des julianischen Kalenders entsprach. Wir haben dabei die 55 Jahre als Jahre des Augustus oder von der Zeit an, da Aegypten und Cyrenaica durch seinen Sieg vor den Thoren von Alexandria (am. 1. August 30 v. Chr.) seiner Herrschaft unterworfen wurde, datirt [1]), welche Aera, vom 1. Thoth gerechnet, nach Dio Cassius 51, 19 vom römischen Senate bald darauf unter manchen anderen Ehren des Augustus für Aegypten förmlich decretirt wurde, nur dass wir nach jüdischer Weise den 1. Thebet (Januar) oder 1. Nisan des Jahres 29 v. Chr. zu ihrem Epochenpunkt machen. Dieselbe Inschrift ist seitdem auch in Böckh, Inscr. gr. III, fasc. 2, p. 559 sq., von Göbel und Franz, sowie von Frankel und Anger in der Zeitschr. der deutschen morgenl. Gesellsch. IV, 1. S. 102 ff. besprochen. Anger a. a. O., S. 111 behauptet zwar die Richtigkeit meiner Rechnung, wenn man das 55. Jahr dem Jahr 26 n. Chr. gleichsetzt; er selber aber zieht vor, dasselbe mit Göbel und Franz a. a. O. vom Jahre 67 v. Chr., wo Cyrene nach Eutrop. 6, 9 römische Provinz, ἐπαρχία, wie die Inschrift sagt, bereits geworden sei, zu datiren, dann entspreche der 25. Phaophi nach der festen Jahresform dem 22. October 13 v. Chr.; da der Neumond damals auf den 29. September 8 Uhr Abends gefallen sei, so habe der 1. Tischri sehr wohl der 1. October, also der 22. Tischri der 22. October sein können. Also auch Anger ist mit uns im Allgemeinen einverstanden, dass das jüdische Datum zu berechnen ist. Indess scheint mir seine Annahme wenig wahrscheinlich; denn es ist nicht wohl glaublich, dass noch [2]) im Jahre 13 v. Chr., nachdem bereits im Jahre 30 v. Chr.

---

[1]) Vgl. dazu auch Böckh, Sonnenkreise der Alten, S. 282 ff.

[2]) Auch in Cyrene wurde in der Kaiserzeit wie nach Jahren der

die Aera Octavian's für jene Gegenden gesetzlich geworden war, von dem Epochenpunkt 67 v. Chr. gerechnet ist. Auch ist es nicht glaublich, dass der Monat Phaophi nach dem festen ägyptischen Jahr mit einer früheren Aera als der augusteischen verknüpft ward, da nach allgemeiner Annahme der Chronologen das feste ägyptische Jahr eben durch letztere erst eingeführt ist. Die Einwendungen Anger's gegen meine Ansicht sind schwerlich stichhaltig. Er nimmt Anstoss daran, dass ich den Epochenpunkt dieser Aera nicht auf den 1. Thoth — wie die Aegypter — oder Tischri 30 v. Chr., sondern auf den Januar oder Nisan 29 v. Chr. fallen lasse. Allein da jener Beschluss des römischen Senats erst einige Zeit nach dem 1. Thoth im Laufe des Septembers [1]) gefasst ist, so sieht man nicht ein, warum die Juden Aegyptens oder Cyrenes ihr Jahr nicht hätten von den angegebenen Epochenpunkten datiren können; für den Januar konnte namentlich der Vorgang des ersten Buches der Makkabäer und der Umstand, dass die Inschrift einem römischen Beamten gesetzt war, sprechen. Was aber die bereits von Frankel hervorgehobene vermeintliche Unwahrscheinlichkeit anlangt, dass ein Decret solchen Inhalts, wie das unserer Inschrift, zu der Regierungszeit des Tiberius nicht passe, so lässt sich die Behauptung einer besonderen Bedrückung der Provinzen durch denselben, zumal schon um die Zeit von 26 v. Chr., wo er noch nicht durch einen Sejan betrogen war, keineswegs rechtfertigen. Siehe dagegen Philo, Legat. ad Caj. (II, p. 567. 569. Mang.). Joseph. Ant. 18, 6. 5. Tac. Ann. 2, 47 ff. 3, 60. 4, 6. 4, 13. Dio 57, 10. Nach der Stelle des Dio sandte er gerade seinem ägyptischen Procurator, welcher ihm mehr Geld, als festgestellt war, gesandt hatte, dieses mit dem Verweis zurück: *κείρεσθαί μου τὰ πρόβατα, ἀλλ' οὐκ ἀποξύρεσθαι βούλομαι.* Und dass die ägyptischen Juden keinen Grund, über ihn zu klagen, hatten, sagt auch Philo.

---

einzelnen Kaiser (s. Böckh, Inscript. gr. III, fasc. 2. Nr. 5198. 5200 [b] u. ö.), so nach dieser augusteischen Aera (s. a. a. O., Nr. 5144. 5145) gerechnet.

1) Vgl. Böckh an dem S. 311. Anm. 1 angeführten Orte.

3. Eine alte, durch einen Fasttag verewigte jüdische Tradition, welche auch mit Joseph. Bell. jud. 6, 4. 1 u. 2 stimmt, setzt die Zerstörung des Tempels von Jerusalem auf den 9. Ab, Josephus a. a. O. § 2 nennt den 8. Lous (Ab) als den Tag, wo das Feuer zu brennen begann; es ist also nach jüdischer Ausdrucksweise der 9. Ab inclusive des vorhergehenden Abends von der Mincha an zu verstehen (vgl. meine Chronol. Synopse, S. 142 ff. 461). Der Talmud Taanit 29 [a] setzt auch [1]) ausdrücklich dieses Ereigniss auf den Abend des 9. Ab, ערב תשעה באב, auf den Ausgang eines Sabbats gleich nach einem Sabbatsjahre, welches vom Herbst 68 bis dahin 69 n. Chr. gefallen ist; an jenem Sabbat soll damals gerade die Klasse Jojarib den Dienst im Tempel angetreten haben. Es war nun aber, wie ich a. a. O. nachweise, der 8. Ab oder 4. August im Jahre 70 n. Chr. wirklich ein Sabbat, und die antretende Klasse Jojarib hat am damaligen 4. August, da die neue Ephemerie nach Josephus contr. Apion. II, § 8 mediante die (vgl. 2 Chron. 23, 8) antrat [2]), wirklich am Ausgang eines Sabbats, am Abend des 9. Ab das erste Abendopfer dargebracht. Auch Dio Cassius 66, 7, obwohl er dem Wortlaut nach die Zerstörung Jerusalems auf den Sonnabend setzt, kann wegen des zurückweisenden *οὕτω*, da er im Vorhergehenden nur vom Tempel und dessen Brande handelt, nur die Zerstörung des Tempels, nicht der Stadt Jerusalem, sofern sie noch von jenem zu unterscheiden ist, auf den Sonnabend haben legen wollen. Allerdings hat Dio Cassius die Eroberung Jerusalems durch die Römer unter Pompejus 37, 16 und unter Sosius 49, 22 auf einen Sabbat gesetzt, wo dieser nach S. 156 ff. kraft Joseph. Ant. 14, 4. 3 und 14, 16. 4 mit einem Fasttage (*νηστεία*) im dritten Monate oder Sivan verwechselt wird, wie denn die Römer den Ausdruck *σάββατον* auch sonst als Fasttag nehmen (Suet. Aug. 76. Justin. 36, 2. Petron. Fragm. 35, 6); allein wenn man in obiger Weise die

---

[1]) Vgl. Derenburg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine, p. 291.

[2]) Vgl. Jost, Gesch. des Judenth. I, S. 159.

erstgenannte Stelle des Dio versteht, so ist kein Grund vorhanden, ihm rücksichtlich der Zerstörung Jerusalems durch Titus einen Irrthum beizulegen. Jedenfalls bestätigt aber das bei Josephus und im Talmud uns aufbewahrte Datum der Zerstörung des Tempels in Jerusalem unsere über die Form des jüdischen Jahres ausgesprochene Behauptung vollkommen.

Die Zerstörung der Stadt Jerusalem im Unterschiede vom Tempel wird von Josephus auf den 8. Gorpiäus (Elul) 70 n. Chr. Bell. jud. 6, 8. 5 gesetzt, das ist, auf den 3. September, der ein Montag war. Der Brand der Stadt hatte Tags zuvor begonnen. Mit Unrecht deutet Usher, auf die von uns verworfene Deutung der Stelle des Dio 66, 7 sich stützend und eine falsche jüdische Jahresform bei Josephus annehmend, den 8. Gorpiäus vom 8. September, welcher allerdings ein Sonnabend war. Auch aus Clemens Alex., Stromat. I, c. 21, § 145 (ed. Sylb. p. 147) lässt sich das wirkliche Datum der Zerstörung der Stadt in Uebereinstimmung mit Josephus in folgender Weise ermitteln. Es werden hier vom Tode des Herrn, den er auf den 25. Pachon 29 n. Chr. setzt, 42 Jahre 3 Monate und [1]) 10 Tage gerechnet, was uns bis zum 5. Thoth 71 n. Chr. führt. Augenscheinlich irrt hier Clemens in seiner Bezeichnung des Jahres, da Jerusalem 70, nicht 71 n. Chr. zerstört ward. Der aus seinen Angaben folgende Monatstag der Zerstörung Jerusalems oder der 5. Thoth ist dagegen ganz richtig, denn dieser entsprach im Jahre 71 n. Chr., welches ein Schaltjahr war, dem 3. September des julianischen Kalenders [2]).

4. Es hat sich Gumpach a. a. O., S. 76 ff. unter der Ueberschrift: „Ueber den Todestag Nero's und seiner drei unmittelbaren Nachfolger“ das Verdienst erworben, die An-

---

[1]) Die 10 Tage, welche im Texte des Clemens hier fehlen, sind unstreitig hinzuzufügen, wie aus der darauf folgenden zusammenaddirten Summe von 13 Tagen hervorgeht, da sonst vorher nur 3 Tage erwähnt sein würden. — Nach Suet. Tit. 5 eroberte Titus Jerusalem natali filiae suae.

[2]) Vgl. Ideler, Handb. der Chronol. I, S. 143 ff.

gaben des Josephus über die Regierungszeit dieser Kaiser mittelst mathematisch-astronomischer Berechnung zu prüfen und mit den betreffenden Angaben der Klassiker zu vergleichen. Wenn auch sein Resultat nicht in jeder Beziehung befriedigt, sofern er nämlich den Tacitus rücksichtlich seiner Bestimmung des Todestages des Vitellius nach Josephus corrigiren will, so hat er doch unwiderleglich gezeigt, dass und wie die bezüglichen Angaben des Josephus mit unserer im Wesentlichen auch von ihm vorausgesetzten jüdischen Jahresform zusammenstimmen und sich berechnen lassen. Josephus berichtet uns, dass Vitellius, nachdem Tags zuvor das Capitol abgebrannt war, am 3. Apelläus 69 n. Chr. getödtet ist und Vespasian am folgenden Tage in Rom als Kaiser anerkannt ward (Bell. jud. 4, 11. 4). Namentlich Tacitus erzählt uns sehr umständlich und genau das Ende des Vitellius, wonach dasselbe auf den 20. December zu setzen ist. Der Brand des Capitols hatte nach Tacitus Hist. 3, 67 am 18. December statt, die Entsagung des Vitellius und der Brand des Capitols c. 70 u. 71 Tags darauf am 19. December und sein Tod nach c. 82 Tags darauf, also am 20. December; nach c. 78 u. 83 waren damals die Saturnalien, welche am 17. December begannen und zur Zeit des Caligula (Suet. Calig. 17) von da ab 5 Tage gefeiert wurden. Der 3. Apelläus oder Kislev im jüdischen Kalender entspricht nicht dem 20. December; dagegen theilt Ideler, Handb. der Chronol. I, S. 435 ff. ein Hemerologium von Tyrus mit, nach welchem der 3. Apelläus mit dem 20. December zusammenfiel, wesshalb Ideler mit Recht nach dem Vorgange von Noris annimmt, dass der Apelläus der Tyrier hier gemeint sei. Dagegen zeigt nun Gumpach in überzeugender Weise, dass Josephus, wie sonst immer, wo er datirt, mit dem 3. Apelläus den 3. Kislev des gebundenen jüdischen Mondjahres meint; im Jahre 69 n. Chr. sei der astronomische Neumond in mittlerer Zeit von Jerusalem auf den 2. December 4 Uhr 58 Minuten Nachmittags gefallen, so dass der 1. Kislev des jüdischen Jahres dem 4. December mit Einschluss des vorhergehenden Abends, also der 3. Kislev dem 6. December entsprach. Diese Behauptung

lässt sich auch aus Josephus' weiteren Angaben über die Regierungszeit des Galba, Otho und Vitellius leicht bewähren. Nach Bell. jud. 4, 9. 2 u. 9 und 4, 11. 4 regierte Galba 7 Monate und 7 Tage, Otho 3 Monate und 2 Tage, Vitellius 8 Monate und 5 Tage, was zusammen 18 jüdische Mondmonate und 14 Tage oder 545 Tage ausmacht. Bekanntlich ist Nero am 9. Juni 68 n. Chr. gestorben, welcher dem 19. Sivan entsprach. Hierzu 18 Mondmonate und 14 Tage, worunter ein Schaltmonat ist, addirt, kommen wir gerade zum 3. Kislev; und wenn wir von jenen 545 Tagen die 158 Tage, welche vom 1. Juli 69, der Epoche der Regierung Vespasian's, bis zum 6. December verliefen, abziehen, so erhalten wir 387 Tage oder in genauer Uebereinstimmung mit Dio 66, 17 ein julianisches Jahr und 22 Tage für die Zeit vom Tode Nero's bis zum Regierungsantritt Vespasian's. Galba's Tod fiel nach Tac. Hist. 1, 41 vgl. 27 auf den 15. Januar 69 n. Chr., womit auch Sueton stimmt; nach der Angabe des Josephus würde das Ereigniss am 26. Thebet oder 10. Januar stattgefunden haben. Nach Dio 64, 15 dauerte Otho's Regierung 90 Tage, nach Josephus 3 Mondmonate und 2 Tage, nach Suet. Otho 11 aber nur 85 Tage. Nach allen drei Geschichtschreibern nahm Otho sich am 10. April das Leben. Auf den 10. April, der dem 28. Veadar entsprach, führen die 3 Mondmonate 2 Tage des Josephus vom 26. Thebet an gerechnet, ferner die 90 Tage des Dio vom 10. Januar und die 85 Tage des Sueton vom 15. Januar an. Endlich vom 28. Veadar 68 gerechnet führen uns die 8 Mondmonate und 5 Tage, welche der Regierung des Vitellius von Josephus beigelegt werden, gerade bis zum 3. Kislev, welchen Josephus also mit seinem 3. Apelläus gemeint haben muss. So weit stimmen wir durchaus mit Gumpach überein, aber nicht mit seiner weiteren Annahme, dass Tacitus rücksichtlich des Todes des Vitellius, den er am 20. December erst eintreten lässt, geirrt habe. Die Irrung liegt hier auf Seiten des Josephus. Dieser wusste aus irgend einer Quelle, dass Vitellius am 3. Apelläus gestorben sei, d. h. am 3. Apelläus der Tyrier oder am 20. December nach der richtigen Combination von Ideler und

Noris; da Josephus aber bei dem Apelläus zunächst an den jüdischen Kislev dachte, so hat er jenes Datum irriger Weise mit dem 3. Kislev verwechselt. Hiernach ist Nero also am 9. Juni oder 19. Sivan 68, Galba am 15. Januar oder 2. Schebat 69, Otho am 10. April oder 28. Veadar und Vitellius am 20. December oder 17. Kislev 69 gestorben.

5. Bei Joseph. Bell. jud. 2, 19. 9 wird ein Ereigniss des jüdischen Krieges, welches auf den 8. Dius (Marcheschvan) 66 n. Chr. fiel, noch in das zwölfte Regierungsjahr Nero's gesetzt, welches, wie bekannt, für Rom mit dem 13. October 65 n. Chr., da Claudius am 13. October 54 gestorben ist, begann. Das zwölfte Jahr Nero's würde, wenn Josephus ebenso wie die römischen Geschichtschreiber datirt hätte, dem Zeitraum vom 13. October 65 bis dahin 66 n. Chr. entsprechen, und voraussetzend, dass der 8. Dius im Jahre 66 erst nach dem 13. October gefallen ist, was, wie wir sehen werden, in der That der Fall war, könnten wir in Versuchung kommen, den Anfang des jüdischen Krieges schon in das Jahr 65 n. Chr. zu setzen. Dass aber auch Josephus diese Meinung nicht hegt, erhellt aus Bell. jud. 2, 14. 4, wo bereits [1]) der Beginn des jüdischen Kriegs im Monate Artemisius (Ijar) dem 12. Jahre Nero's beigelegt ist. Aus letzterem Datum geht zugleich hervor, dass Josephus die Regierungszeit Nero's überhaupt nicht vom Tischri [2]) datirte, weil sonst nicht der vorhergehende Artemisius und der 8. Dius demselben 12. Jahre Nero's angehören könnten. Das Wahrscheinlichste ist, dass Josephus die Epoche der Regierung Nero's etwas später als den 13. October 54 gesetzt hat, weil er in Judäa erst später pro-

---

1) Vgl. Clinton, Fasti Roman. zum Jahre 66, nur dass dieser für das parallele 17. Jahr Agrippa's, weil dieses mit 65 n. Chr. zu Ende gegangen sei, das 18. schreiben will; über die Richtigkeit des 17. Jahres Agrippa's vgl. meine Chronol. Synopse, S. 53. Anm. 1. Dieses lief vom 1. Nisan 66 bis dahin 67 n. Chr.

2) Nach Seyffahrt, Chronol. sacr., S. 245, vgl. S. 275, soll Josephus und die Juden überhaupt die Jahre der fremden Fürsten vom Tischri datiren, siehe dagegen auch Anger, Zur Chronol. des Lehramts Jesu I, S. 22.

clamirt [1]) ward, wie denn Joseph. Bell. jud. 4, 9. 2 ihm nur 13 Jahre 8 Tage beilegt, während er 13 Jahre 7 Monate und 28 Tage regierte. Der 13. October 54 n. Chr. nämlich, an welchem der Kaiser Nero in Rom seine Regierung antrat, entsprach dem 22. Tischri des jüdischen Kalenders, da der 1. Nisan des Jahres 54 n. Chr. auf den 29. März gefallen ist [und der astronomische Neumond des Nisan in Jerusalem, nach den LARGETEAU'schen Tafeln berechnet, auf den 28. März 0 Uhr 59′ 25″ Morgens], also das zwölfte Jahr Nero's, wenn man jenen Epochenpunkt voraussetzt, dem 22. Tischri 65 bis dahin 66 n. Chr., während von Josephus noch der 8. Dius oder Marcheschvan dem 12. Jahre Nero's beigelegt ist. Der 8. Marcheschvan im Jahre 66 n. Chr. entsprach dem 16. October des julianischen Kalenders, da der den ersten Nisan bestimmende astronomische Neumond in Jerusalem in diesem Jahre auf den 14. März 7 Uhr Abends, der Neumond nach der Phase oder der 1. Nisan also auf den 16. Nisan gefallen ist. Auch in diesem Falle lässt sich mithin erst durch die Kenntniss der jüdischen Jahresform die richtige Entscheidung treffen.

Mittelst dieser Kunde des jüdischen Jahres lassen sich auch noch die chronologischen Data des Feldzugs des syrischen Statthalters Cestius gegen Jerusalem, welchen Josephus mit dem 8. Dius 66 n. Chr. endigen lässt, beleuchten und es ist zu erkennen, dass die Römer damals, wie auch sonst bekannt ist, für ihre Kämpfe mit den Juden gerne den Sabbat benutzten, wodurch zugleich die von uns vorausgesetzte jüdische Jahresform von neuem bestätigt wird. Cestius langte nach Bell.

---

1) Vgl. meine Chronol. des apost. Zeitalters, S. 68. Anm. 1 und S. 114. Anm. 2. An ersterer Stelle ist auch KEPPLER's Behauptung widerlegt, dass Josephus die Jahre aller fremden Fürsten und so auch Nero's vom Januar datire. Die von ihm auch benutzte Stelle Bell. jud. 2, 17. 10 sagt zwar aus, dass Metilius und die übrigen Römer von den Soldaten des Eleazar an einem Sabbate niedergemacht wurden, aber es erhellt auch aus dem Texte, dass dies nicht schon am 7. Gorpiäus (Elul) geschehen ist, welcher vielmehr im Jahre 66 n. Chr. dem 17. August entsprach und ein Montag war.

jud. 2, 19. 1 zur Zeit des Hüttenfestes vor Jerusalem an und lieferte dann nach § 2 eine für ihn unglückliche Schlacht an der ἑβδομάς, welche durch Sabbatruhe bei den Juden besonders geheiligt war. Gemeint ist unstreitig, wie auch durch die weiteren Angaben des Josephus bestätigt wird, der letzte Tag des Hüttenfestes, welcher auch Joh. 7, 37 als „gross" bezeichnet wird, oder der 22. Tischri, welcher im Jahre 66 dem 30. September, einem Mittwoch, entsprach. Darauf hält sich Cestius nach § 2 drei Tage lang (23.—25. Tischri) ruhig, Tags darauf (26. Tischri), wo Agrippa II. mit den Juden zu Gunsten der Römer Friedensverhandlungen anknüpft und diese in Folge davon sich unter einander bekämpfen, bricht er, die Juden vor sich her treibend, hervor und schlägt sein Lager auf dem Skopus, 7 Stadien von Jerusalem, auf (§ 4). Nachdem er hier 3 Tage zugebracht hat, greift er am vierten Tage oder, wie Josephus ausdrücklich hinzufügt, am 30. Hyperberetäus (Tischri), d. i. am 8. October, Jerusalem an, an dessen Abend der jüdische Neumond [1]) anhob. Auch am fünften [2]) Tage oder dem 1. Dius (Marcheschvan), wo jüdischer Neumond und Freitag war, machte Cestius nach § 5 einen vergeblichen Angriff. Am darauf folgenden Tag, dem 2. Dius (Marcheschvan) oder 10. October, einem Sonnabend oder Sabbat, macht er den letzten Versuch, sich des Tempels zu bemächtigen, und zieht dann ab nach dem Scopus (§ 4—7), wo er die Nacht zubringt. Am folgenden Tag (3. Dius) zieht er weiter und kommt bis Gabao (§ 7). Hier bleibt er zwei Tage (4. und 5. Dius). Am 3. Tage (6. Dius) geht er bis Bethhoron, wo er die Nacht zubringt (§ 8). Am folgenden Tage (7. Dius) zieht er nach Antipatris, von dort kehren die

---

[1]) Horat. Satir. 1, 9 ist dagegen tricesima sabbata der auf die 30. luna fallende Sabbat = Neumond; vgl. septima sacra Ovid. ars am. I, 416, d. h. die auf den 7. Tag fallenden sacra, der Wochensabbat.

[2]) Ohne allen Grund nimmt der Verfasser in den Studien der evang. Geistlichkeit Würtembergs I, 1. S. 61 ff. einen einunddreissigsten Hyperberetäus hier an, zur Begründung seiner in sich unhaltbaren Hypothese, dass die von Josephus erwähnten syromakedonischen Monate dem julianischen Kalender völlig entsprochen hätten.

ihn verfolgenden Juden (§ 9) am 8. Dius nach Jerusalem zurück.

6. Endlich habe ich noch ein Datum 2 Makk. 15, 1 ff. vgl. 15, 36 gefunden, wonach der 13. Adar des Jahres 161 v. Chr., an welchem der syrische Feldherr Nikanor von dem Makkabäer Judas geschlagen ward und gefallen ist und zu dessen Erinnerung der Nikanorstag gefeiert wurde, wenn der Erzähler recht berichtet, mit dem jüdischen Sabbat einst zusammengefallen sein muss. Das Jahr 161 v. Chr. war ein Schaltjahr, weil das zweite Jahr nach einem Sabbatjahre, welches vom Herbst 164 bis dahin 163 v. Chr. lief, so dass vor [1]) dem Nisan 164 zuletzt eingeschaltet war. Der den Veadar, in welchem nach dem Targum zu Esth. 9, 31 in einem Schaltjahre das Purimfest oder, wie 2 Makk. 15, 36 gesagt wird, die *Μαρδοχαϊκὴ ἡμέρα* gefeiert ward, bestimmende astronomische Neumond fiel auf den 23. März 9 Uhr 58 Minuten Morgens, also der Neumond nach der Phase oder der erste Veadar auf den 25. März, einen Sonntag. Es fiel also der 13. Veadar damals auf den 6. April, welcher ein Freitag war, auf dessen letztere Hälfte vom Abendopfer an damals wirklich der jüdische Sabbat gefallen ist. Wie den ersten Theil des damaligen Sabbats, so müssen die Juden auch noch den zweiten Theil desselben mit den Syrern im Kampfe gewesen sein, da sie sie nach 1 Makk. 7, 45 eine Tagereise weit verfolgten.

So vielen Zeugnissen und Thatsachen gegenüber lässt es sich schwerlich rechtfertigen, dass die theologischen Exegeten von der astronomisch-mathematischen Berechnung des jüdischen Festkalenders namentlich auch bei dem Leben Jesu jetzt noch so wenig Gebrauch machen, während von Seiten der Juden gerade bei der Feststellung des jüdischen Passa, weil sie

[1]) Vgl. Gem. Jer. Sanhedr. c. 1, § 1. Bab. Sanhedr. c. 1, fol. 11, 6 und meine Chronol. Synopse, S. 206.

nach 4 Mos. 9, 2. 3. 3 Mos. 23, 4 dasselbe *zu seiner festgesetzten Zeit* (בְּמוֹעֲדוֹ) halten sollten (vgl. Tr. Rosch haschana 1, 4 u. 9. Tr. Pesachim 6, 2), die grösste Genauigkeit angewandt wurde, und die ausreichende mathematisch-astronomische Kunde zumal in einer Zeit, wo nach der Kalenderverbesserung durch Cäsar jene so allgemein geworden war, ihnen nicht abgesprochen werden darf. Es ist schwerlich wohlgethan, wenn man theilweise um diese Dinge sich noch so wenig kümmert oder auch sie nicht gehörig berücksichtigt, weil sie zu anderweitigen exegetischen oder kritischen Annahmen, die man nicht gerne aufgiebt, wenig zu passen scheinen. Bei grösserer Kunde des damaligen jüdischen Alterthums auch nach dieser Seite hin wird sich dieser Zustand schwerlich halten lassen, zumal anerkanntermassen die jüdischen Feste mit Bezug auf das scheinende Mondlicht gehalten wurden und sich dieses berechnen lässt, gesetzt, wir wollten auch zugeben, dass dieses behufs ihrer Feste von den damaligen Juden noch nur beobachtet und nicht, wie z. B. von den Griechen, welche auch ein Mondjahr hatten (vgl. S. 291 ff. 304), geschweige von den Völkern im Orient, von den Babyloniern und Aegyptern, schon berechnet wurde. Uebrigens waren auch die Juden an einer solchen Berechnung durch das *mosaische Gesetz* nicht im mindesten gehindert; vielmehr wurde jene, sofern durch sie eine bessere Beobachtung der vorgeschriebenen gesetzmässigen Festzeiten erreicht werden konnte, durch dasselbe eher noch nahe gelegt.

XII.

Ein Parergon über die Regierungszeit des Festus.

Zu den übrigen Gründen, welche ich in meinem Artikel „Neutestamentliche Zeitrechnung" in HERZOG's Realencyklop. XXI, S. 553 ff. für die Behauptung, dass der jüdische Landpfleger Festus schon im Sommer 60 und nicht erst 61 dem Felix gefolgt ist, Paulus also seit dem Frühjahr 61 n. Chr. in Rom gefangen sass, angegeben habe, füge ich wegen der Wichtigkeit dieser Thatsache, von welcher die Zeit der Gefangennahme des Paulus und anderer Ereignisse seines Lebens mehr oder weniger abhängt, noch folgenden hinzu. Aus Joseph. Bell. jud. 6, 5. 3 wissen wir, dass des Festus Nachfolger Albinus bereits am Hüttenfest 62 n. Chr. Landpfleger Judäas war, da er damals als solcher Jerusalem besucht hat. Dürfte man den Bericht des Hegesipp bei Eusebius Hist. eccl. 2, 23 mit Joseph. Ant. 20, 9. 1 in der Weise combiniren, dass Jakobus, der Bruder des Herrn, an einem Passa von dem Hohenpriester Annas hingerichtet ward, während Albinus auf dem Wege in seine Provinz war, so würde derselbe nicht lange nach dem Passa 62 in dieser angelangt sein. Ich habe eine solche Voraussetzung wenigstens als sicher nicht hinstellen mögen, da Hegesipp a. a. O. augenscheinlich das Geschick des Jakobus, des Bruders des Herrn, mit dem des Jakobus Alphäi in einigen Zügen vermischt [1]) hat. Uebrigens ergiebt sich ein ähnliches Resultat, wenn wir Folgendes bedenken. Die römischen Magistrate hatten, wie wir wissen [2]), zu einer bestimmten Zeit ihre Provinz anzutreten, gewöhnlich mit dem Mai oder Junius. Da nun Claudius gebot, dass sie wie zur

---

[1]) Vgl. meinen Commentar zu Gal. 1, 19.

[2]) MARQUARDT, Röm. Alterth. III, 1. S. 287 u. 133.

Zeit des Augustus am 1. April (Dio Cassius 60, 11) und dann, als die frühere Unsitte fortbestand, dass sie Mitte April (Dio Cassius 60, 17) Rom verliessen, um mit Anfang oder Mitte Mai die Provinz anzutreten, so wird auch Albinus mit dem Mai, spätestens dem Junius Judäa zu verwalten begonnen haben. Dafür, dass die Magistrate unter Kaiser Nero mit dem 1. Junius ihre Provinz übernahmen, liesse sich etwa Apg. 24, 27 anführen, da nach zweijähriger Gefangenschaft des Paulus (διετίας πληρωθείσης) Festus dem Felix gefolgt sein soll. Zwei volle Jahre im strengsten Sinne vom [1]) Pfingstfeste (6. Sivan oder 17. Mai) 58 gerechnet, wo Paulus in Jerusalem gefangen genommen wurde, führen allerdings auf den 1. Junius als Antritt des Festus, nur konnte Lukas jenen Ausdruck unstreitig auch gebrauchen, wenn auch Festus Judäa mit dem Mai zu verwalten begonnen hat, da auch dann nur noch wenige Tage an den zwei Jahren fehlen. Mag nun aber Albinus mit dem Mai oder mit dem 1. Junius 62 sein Amt angetreten haben, bei jeder dieser Voraussetzungen ist es rein unmöglich, den Festus erst im Sommer 61 antreten zu lassen, da er sein Amt dann kaum ein Jahr bekleidet haben würde und die von Josephus Ant. 20, 8. 9 ff. zu seiner Zeit berichteten Begebenheiten selbst dann mit sehr geringer Wahrscheinlichkeit [2]) sich unterbringen lassen, wenn Albinus erst kurz vor dem Hüttenfeste 62 n. Chr. seine Provinz übernommen hätte, was aber nach dem Bemerkten undenkbar ist. Man kann sich lediglich darauf berufen, dass die Poppäa a. a. O. von Josephus ἡ γυνή genannt wird, indem man dieses von der Ehefrau Nero's, wir von seiner Maitresse erklären, was sie bereits im Sommer 61 war, in welche Zeit wir jene Deputation der Juden unter Festus verlegen, für welche sie als Proselytin

---

1) Vgl. Chronol. des apost. Zeitalters, S. 118.

2) Vgl. den angezogenen Artikel in HERZOG's Realencyklop., S. 558. Zu den übrigen, hier für den Sprachgebrauch von ἡ γυνή in dem Sinne von Maitresse angeführten Beispielen kann noch Aurel. Victor, Epitome c. 10 hinzugefügt werden, wo es heisst: Caecinam consularem . . . . . . ob suspicionem stupratae Berenices uxoris suae jugulari jussit (Titus).

beim Kaiser eintrat, so dass, wenn Festus [1]) etwa im Winter 61/62 oder im Frühjahr darauf gestorben ist, ihm eine fast zweijährige Verwaltung beigelegt werden kann, innerhalb welcher Zeit die seiner Regierung zugeschriebenen Facta sich wirklich unterbringen lassen. Ehefrau des Nero, was ἡ γυνή bedeuten kann, aber nicht nothwendiger Weise bedeutet, ist die Poppäa erst im Mai 62 geworden. Nehmen wir nun auch an, dass die jüdische Deputation gleich nach ihrer Verheirathung nach Judäa abgereist und möglichst bald mit ihrer Bitte und Beschwerde vorgelassen ist, und Agrippa, welcher bei ihrer Rückkehr die Zurückbehaltung des Hohenpriesters Ismael als Geissel erfuhr, baldmöglichst den Josephus Cabi als Hohenpriester einsetzte, so sind doch diesem aller Wahrscheinlichkeit nach noch mehr als 3 Monate beizulegen, da Josephus es für bemerkenswerth hält, dass sein Nachfolger Annas, welcher bei Ankunft des Albinus Hoherpriester war, aber gleich darauf entsetzt ward, nur 3 Monate seine Würde bekleidete. Die genannten Facta können aber unmöglich noch in den Zeitraum vom Mai 62 an, wo die Poppäa sich verheirathete, bis zum Antritt des Albinus, welcher nach dem Brauche des römischen Staats Anfang oder Mitte Mai, spätestens am 1. Juni 62 Statt hatte, gesetzt werden, während ihre Unterbringung keine Schwierigkeiten macht, wenn jene jüdische Deputation bereits im Sommersemester 61 n. Chr. in Rom gewesen ist, was wieder dazu führt, den Antritt des Festus in den Sommer 60 zu legen.

Beachtungswerth ist auch die Notiz von Julius, dem Centurio der kaiserlichen Cohorte (σπείρης Σεβαστῆς) Apg. 27, 1, sofern auch aus ihr, wie aus anderen a. a. O. von mir entwickelten Gründen hervorzugehen scheint, dass Festus wenigstens nicht vor dem Jahre 60 sein Amt in Judäa angetreten hat. Wir erwähnen sie hier zunächst wegen ihrer archäo-

---

[1]) Bei ausserordentlichen Verhinderungen und beim Tode des Provincialchefs pflegten zunächst die anwesenden Legaten (Marquardt, Röm. Alterth. III, 1. S. 223. 282) einzutreten, was auch hier noch geschehen sein wird.

logischen Schwierigkeit. Die Lösung der letzteren, welche ich in der Chronol. des apost. Zeitalters, S. 389. Anm. gegeben habe, indem ich die σπεῖρα Σεβαστή von der Elite der Prätorianer erklärte, lässt sich noch weiter bestätigen. Dass an letztere zu denken ist, wird schon dadurch wahrscheinlich, dass, nachdem Paulus als römischer Bürger an das Gericht des Kaisers appellirt hat, eine kaiserliche Ordonnanz, der Centurio Julius, unstreitig ein geborener Römer und Angehöriger der gens Julia, ihn mit anderen Gefangenen zum Kaiser nach Rom transportirt und bei dem Präfecten der Prätorianer Apg. 28, 16 abliefert. Aehnlich transportirt auch ein kaiserlicher Leibgardist (evocatus) nach Hegesipp [1]) bei Euseb. Hist. eccl. 3, 20 die Enkel Judas', des Bruders Christi, von Palästina zum Kaiser Domitian. Entscheidend ist dann namentlich noch der Name der betreffenden Cohorte, σπεῖρα Σεβαστή, d. i. cohors Augusta. Darüber, dass eine solche in Palästina nicht existirte, namentlich auch nicht eine der in Cäsarea stationirten fünf σπεῖραι (Joseph. Ant. 19, 9. 2. Bell. jud. 3, 4. 2) kaiserliche σπεῖρα als dessen Leibgarde (Ewald, Meyer) geheissen haben kann, vgl. meine Erörterung Chronol. des apost. Zeitalters [2]) a. a. O.; jene Cohorte (es steht σπεῖρα, nicht λεγεών) ist dagegen identisch mit der Truppe der öfter erwähnten Evocati Augusti, welche von dem jedesmaligen Kaiser bei Namen (nominatim) wegen ihrer Tüchtigkeit meistens aus den Prätorianern ausgehoben wurden und, obwohl mit diesen in Zusammenhang bleibend, doch auch für sich, z. B. im Lager und als Umgebung des Kaisers, eine besondere Cohorte bildeten, worüber Marquardt, Röm. Alterth. III, 2. S. 294 ff. 283 zu vergleichen ist. Unter Nero kommen sie um 60 n. Chr. unter dem Namen cohors (σπεῖρα) Augustianorum vor (Tacit. Ann. 14, 15. Sueton. Ner. 25. Dio 61, 20. 63, 8 [Αὐγούστειοι]), was ganz unserer σπείρῃ

---

1) Τούτους δ' ὁ ἰουόκατος ἤγαγε πρὸς Δομετιανὸν Καίσαρα. Rufin hat revocatus, wie zuweilen auch sonst statt evocatus sich findet.

2) Ueber die römischen Legionen vgl. Dio 55, 24. Marquardt a. a. O. III, 2. S. 350 ff. Mommsen, Res gest. Div. Aug., p. 45 sqq.

Σεβαστῇ entspricht. Ein gemeiner evocatus hatte den Rang eines centurio und führte als Zeichen davon wie dieser den Rebenstock (Dio 55, 24). Noch Augustus hatte eine Truppe von ihnen aus entlassenen Soldaten Cäsar's gebildet, welche er als seine Leibwache unter besseren Bedingungen wieder in den Dienst berief, Dio 45, 12. 55, 24 (vgl. Appian. Bell. Civ. 3, 40), wo an der ersten Stelle *ἰούκατος* von Dio griechisch durch *ἀνάκλητος* wiedergegeben und letzteres durch *αὖθις ἀνακαλεῖν* erläutert wird, welches genauer lateinisch revocatus lauten würde. Herodian 1, 15 nennt sie *ἐκκαλούμενοι*. Dio berichtet in der zweiten Stelle, dass jenes Corps (*σύστημα*) noch zu seiner Zeit bestand. Durch Nero erhielten sie noch vor dem Ende des Jahres 59 n. Chr. einen anderen Namen und zugleich eine andere Organisation, indem sie Augustiani genannt und aus dem ordo equester genommen wurden, wie besonders deutlich aus der Beschreibung der Juvenalia [1]) 59 n. Chr. bei Tac. Ann. 14, 16 erhellt: Accesserat cohors militum, centuriones tribunique et maerens Burrus (der praefectus praetorio, welcher an ihrer Spitze sich befindet) ac laudans. Tuncque primum (damals zuerst, später öfter) conscripti sunt equites Romani cognomento [2]) Augustia-

---

1) Die von Nero gefeierten Juvenalia sind vielleicht Spiele, die auf den 15. December, welchen Caligula nach Suet. Calig. 17 unter dem Namen Juvenalis als fünften Tag zu den Saturnalien hinzufügte, gefallen sind, zumal jener zugleich der Geburtstag Nero's war; vgl. auch FRIEDLÄNDER bei MARQUARDT, Röm. Alterth. IV, S. 460. 480. Dann erklärt sich auch am leichtesten, warum Nero, welcher nach MOMMSEN (zu HENZEN, Eine neue Arvaltafel in Hermes, Zeitschr. f. class. Philologie 1867. II, S. 61) am 4. December 53 n. Chr. die tribunicische Gewalt erhielt, gerade um das Ende des Jahres 59 n. Chr., wo die Juvenalia von ihm gefeiert wurden, zuerst seine tribun. potest. nicht von seinem Regierungsantritte im Jahre 54, sondern von 53 datirt hat.

2) In der Parallele Dio 61, 20 werden die *Αὐγούστειοι*, wie Dio 55, 24 die evocati, *ἴδιον σύστημα* des Kaisers genannt. Sie sind, wiederum unter den praefectis praetorii, Suet. Ner. 21 die statio militum, quae tunc excubabat; als seine Leibgarde begleiten die Augustiani den Nero nach Griechenland Suet. Ner. 25 (Augustiani), vgl. c. 19 (praetoriani) [mit ihnen sind die blossen Claqueurs c. 20 nicht zu ver-

norum, aetate et robore conspicui, et pars ingenio procaces, alii in spe potentiae. Ii dies ac noctes plausibus personare, formam principis vocemque deum vocabulis appellantes, quasi per virtutem clari honoratique agere. Dieselbe Schaar kommt gleich darauf unter Galba wieder vor, und zwar unter dem Namen evocati, Suet. Galba 10: Delegit et equestris ordinis juvenes, qui manente annulorum aureorum usu evocati appellarentur excubiasque circa cubitum suum vice [1]) militum agerent. Zu verstehen sind solche equites Romani oder derjenige [2]) equestris ordo, welcher als zu den equites equo publico gehörig in der militia equestris oder den splendidae militiae stipendia diente und als dessen princeps zur Zeit des Tiberius der praefectus praetorio bezeichnet wird. Dass die σπεῖρα Ἰταλική Apg. 10, 1 nicht etwa ein Bestandtheil einer legio Italica, da die legio 1 Italica nach Dio 55, 24. vgl. Suet. Ner. 19 vielmehr erst durch Nero gegründet wurde, und auch nicht mit der Apg. 27, 1 erwähnten σπεῖρα Σεβαστή, wie Ewald und früher auch Meyer behaupten, identisch sein

---

wechseln], Dio 63, 8 und ziehen mit ihm in Rom nach Suet. Ner. 25. Dio 63, 20 im Triumphe auf, welchen er in ähnlicher Weise, wie sonst die römischen Feldherrn oder Kaiser nach einem siegreichen Kriege, wegen der in Griechenland in den pythischen, olympischen und sonstigen Wettspielen errungenen Siege feiert. Nach Sueton a. a. O. rufen sie, hinter dem Siegeswagen des Augustus Nero ovantium ritu folgend, sie seien Augustiani militesque triumphi ejus, wie auch bei dem kriegerischen Triumphe den Triumphator eine diesen feiernde ausgewählte cohors begleitet; vgl. bei dem Triumphe des Tiberius Ovid. Trist. 4, 2. 49 ff. u. 66 (cum duce turba suo), Vellej. 2, 121 und über den Triumph bei den Römern überhaupt Marquardt a. a. O. III, 2. S. 446 ff. Sonst vgl. noch aus der Zeit Cäsar's Bell. civ. 1, 39: nominatim ex omnibus civitatibus nobilissimo et fortissimo quoque evocato.

1) Die evocati waren vom gewöhnlichen Dienst des miles befreit, darum vice militum, Serv. ad Aen. 2, 157: non sunt milites, sed pro milite.

2) Vgl. Becker-Marquardt, Röm. Alterth. II, 2. S. 287 ff.; III, 2. S. 277 ff. 290 ff. Vellej. 2, 127. 3: Sejanum Aelium, principe equestris ordinis patre natum. An anderen Stellen Tac. Ann. 1, 7. 4, 1. Dio 57, 19 wird der Vater des Sejan als praefectus cohortium praetorianarum bezeichnet.

kann, sondern dass darunter, wie ich in meiner Chronol. des apost. Zeitalters, S. 145. Anm. 2 nachweise, eine aus italienischen Freiwilligen bestehende σπεῖρα eines in Palästina stationirten Auxiliarcorps des römischen Heeres zu verstehen sei, ist jetzt auch von Marquardt a. a. O. III, 2. S. 368 ausführlicher dargethan. Möglicher Weise kann nun der Apg. 27, 1 genannte Centurio der Augustianer Julius mit dem gerade um diese Zeit Tac. Hist.[1]) 2, 92. vgl. 4, 11 erwähnten Centurio dieser Truppe, Julius Priscus, welchen Kaiser Vitellius zum Präfect der Prätorianer machte, dieselbe Person sein. Wie dem aber auch sein möge, jedenfalls ergiebt sich aus der vorstehenden Untersuchung von neuem, dass der Evangelist Lukas manche Mittheilungen gemacht hat, welche nicht nur eine genaue historische Kenntniss des von ihm behandelten Zeitraums bezeugen, sondern zugleich der Art sind, dass auch der Profanhistoriker für sein Gebiet aus ihnen lernen kann.

---

1) Praeposuerat (Vitellius) praetorianis P. Sabinum a praefectura cohortis, Julium Priscum tum centurionem. Unter der durch keine Zahl näher bezeichneten Cohorte ist (vgl. Marquardt a. a. O. III, 2. S. 280. Anm. 36) die angesehenste Cohorte der betreffenden Truppe, hier der Prätorianer, also die der Augustiani zu verstehen, wie auch aus der Erhöhung der Genannten zu Präfecten aller prätorischen Cohorten hervorgeht.

Kurze Zeittafel des Lebens Jesu.

Jahre der christlichen Zeitrechnung.	Jahre nach Erbauung Roms.	Begebenheiten.
Augustus Kaiser		
5 v. Chr.	749	Der Täufer Johannes wird im Sommer, im 6. Monat vor Christus geboren.
4 v. Chr.	750	Im Wintersemester 749/750 u. c. innerhalb der letzten Hälfte des Decembers bis Ausgang Februar wird Jesus zur Zeit eines römisch-jüdischen Census in Bethlehem geboren. Die Bewegungen des Matthias oder Theudas haben, nachdem Herodes I. kurz vor dem Passa 4 v. Chr. gestorben ist, den Krieg des Varus zur Folge. Dem Herodes folgen seine Söhne Archelaus, Antipas, Philippus. Joseph und Maria begeben sich mit dem Kinde Jesus nach Nazareth in Galiläa.
6 n. Chr.	759	Im Sommer 759 u. c., nach Dio Cassius unter den Consuln Aemilius Lepidus und Lucius Arruntius, wird Archelaus nach Vienne verbannt und Judäa mit Samarien unmittelbare römische Provinz unter römischen Magistraten. Der syrische Statthalter Quirinius hält darauf einen Census in Judäa, bei welchem die jüdischen Zeloten unter Judas dem Galiläer einen Aufstand erregen.

Jahre der christlichen Zeitrechnung.	nach Erbauung Roms.	Begebenheiten.
9 n. Chr.	762	Der zwölfjährige Jesus besucht zur Zeit des Passa den Tempel in Jerusalem.
Tiberius Mitregent		
12 n. Chr.	765	Im Anfang d. J. wird Tiberius Mitregent des Augustus.
Tiberius alleiniger Kaiser (vom 19. August 14)		
26 n. Chr.	779	Im 15. Jahre der Mitregentschaft des Tiberius, wahrscheinlich im Herbst, wo ein jüdisches Sabbatsjahr begann, trat der Vorläufer Jesu Johannes taufend auf, während Pilatus jüdischer Landpfleger und Kaiphas jüdischer Hoherpriester war.
27/29 n. Chr.	780/782	Im Sommer d. J., etwas über 30 Jahre alt, wird Jesus getauft und beginnt nicht lange nach einem kurzen Wüstenaufenthalt seine Joh. 1, 19 bis 5, 47 beschriebene, bis Purim 29 n. Chr. dauernde öffentliche Thätigkeit.
29 n. Chr.	782	Nachdem der Täufer († kurz vor dem Passa d. J. am Feste des Regierungsantritts des Antipas) noch einige Zeit vor Purim (19. März) gefangen gesetzt ist, beginnt das letzte Jahr der öffentlichen Wirksamkeit Christi mit dem sogenannten galiläischen Abschnitt, welcher bis zum Hüttenfeste d. J. reicht (Mark. 1, 14 bis 10, 1 Parall. Joh. 6, 1 bis 7, 2).
30 n. Chr.	783	Christus ist Freitag am 15. Nisan oder 7. April gekreuzigt und Sonntag den 17. Nisan oder 9. April auferstanden.

Stellenregister [1].

I. Aus der heiligen Schrift.

[1]) In diesem Stellen- und dem nachfolgenden Sachregister, mit welchem das allgemeine Inhaltsverzeichniss zu vergleichen ist, sind die wichtigeren erklärten Stellen und Sachen zur Erleichterung des Gebrauchs noch besonders verzeichnet.

II. Aus nichtbiblischen Schriften.

Sachregister.

Berichtigungen[1]) und Zusätze.

S. 5, Z. 4 v. o.: H. Gerlach in der Abhandlung: Historische Beiträge zur Exegese des N. T. 1. Die Familie des Herodes im N. T. (Delitzsch und Guericke, Zeitschrift für luther. Theologie, 1869. I) stellt S. 49 ff. folgende unhaltbare Hypothese auf. Es sei Stadt und Schloss Machärus zu unterscheiden und nur jene Joseph. Ant. 18, 5. 1 bei den Worten *εἰς τὸν Μαχαιροῦντα, τότε πατρὶ αὐτῆς ὑποτελῆ*, zu verstehen, während doch § 2 ausdrücklich *εἰς τὸν Μαχαιροῦντα τὸ προειρημένον φρούριον* gesagt wird, und *ὑποτελῆ* bezeichne tributpflichtig, nicht unterthan (s. dagegen z. B. Ant. 17, 11. 4), so dass die Stadt Machärus zwar dem Aretas tributpflichtig gewesen sein, aber doch nicht zum Gebiete des Herodes gehört haben soll. Dass dessen Frau das benachbarte Schloss ihres Vaters besuchen will, ist an sich selber ganz unverfänglich.

„ 18, „ 9 v. u. für *part.* l. **pert.**

„ 21, „ 8 ff. v. o. l. **eine** Schatzung . . . nahe **legt.**

„ 30, „ 18 v. o. für *bestimmenden* l. **bestimmten.**

„ 32, „ 15 v. u. für Corp. *Inst.* l. Corp. **Inscr.**

„ 37, „ 21 v. o. für *Syriens* l. **Ciliciens.**

„ 45, „ 16 v. o. für *Proten.* l. **Protev.**

---

[1]) Die Stellen des Talmud habe ich leider nicht überall auf dieselbe Weise citirt, doch kann für den Leser keine Irrung entstehen, wenn derselbe beachtet, dass, wo der jerusalemische Talmud nicht ausdrücklich genannt wird, der babylonische gemeint ist.

S. 47, Z. 17 u. 11 v. u. für *Maximinian* l. **Maximian.**
„ 51, „ 8 v. u. für *richtigen* l. **richtigern.**
„ 56, „ 3 v. o. für *Malelas* l. **Malalas.**
„ 62, „ 11 v. u.: Ueber die Bedeutung des praefectus annonae vgl. MARQUARDT, Röm. Alterth. III, 2. S. 106 ff. Die Wichtigkeit des Postens und dessen wünschenswerthe Unabhängigkeit von dem praefectus praetorio erhellt auch aus Aurel. Vict. epitom. c. 1 u. de Caesaribus c. 9.
„ 64, „ 13 v. o. l. **wird Tiberius öfter.**
„ 71, „ 5 v. u. für *Ant. 14, 10. 5* l. **Ant. 14, 19. 5.**
„ 90, „ 18 v. o. für *iess* l. **liess.**
„ 93, „ 10 v. u. l. **fiscis et.**
„ 96, „ 9 v. o. für *den Juden* l. **dem Juden.**
„ 98, „ 5 v. u. für *ἐπικουρίζειν* l. *ἐπικουφίζειν*.
„ 118, „ 1 v. u. für *Zehnten* l. **zehnten.**
„ 127, „ 7 v. o.: Im Wesentlichen stimmt die gemäss der Zeitfolge geordnete Evangelienharmonie, welche NIKLAS HOWARD unter dem Titel: Das Leben Jesu des Menschensohnes auf Erden (Bautzen 1868) zunächst für die Brüdergemeinde herausgegeben hat, wie ich nachträglich zu meiner Freude sehe, mit den Ergebnissen meiner chronologischen Synopse. Die S. 169 ff. gemachten Einwendungen passen entweder nicht mehr zu meiner vorstehenden Schrift oder finden in dieser, wie ich hoffe, grossentheils ihre Erledigung.
„ 129, „ 4 v. u. für *den Aufenthalt* l. **dem Aufenthalt.**
„ 139, „ 8 v. u. für *denn* l. **dann.**
„ 143, „ 23 v. u.: Ueber Jes. 7, 14 ff. vgl. meine Anzeige von Drechsler's Commentar zum Jesaias in der von LÜCKE und mir herausgegebenen Götting. Vierteljahrsschr. für Theologie u. Kirche 1845, S. 483 ff.
„ 160, „ 7 v. u.: Vgl. meine Schrift: Die 70 Wochen und die 63 Jahrwochen des Propheten Daniel, S. 76 ff. und ihre Medisiation in Gött. Gelehrt. Anzeigen 1846, Nr. 12 u. 13.
„ 185, „ 7 v. u.: Ueber die späte Einführung des Sabbat Haggadol als Sabbat kurz vor dem Passa vgl. auch HILGENFELD, Paschastreit, S. 238. Jene beruht, wie wir sahen, auf der Annahme, dass im Jahre des Auszugs der Israeliten aus Aegypten der 10. Nisan auf den Sonnabend, der 15. also auf den Donnerstag gefallen ist, während Schabbat 88 a und Seder Olam Rabba c. 8 z. B. sich auch die Meinung findet, dass der 15. Nisan in jenem Jahre ein Freitag war.
„ 186, „ 6 v. u. für *Ant. 18, 2. 2* l. **Ant. 18, 4. 2.**

S. 192, Z. 3 v. u.: **Titus wird wie Vespasian in den Fast. C. zum Jahre 75 Augustus genannt: Cens. Imp. T. Flav. Vespasian. Aug., T. Caes. Aug. Vesp. L. f. LXXV.**

„ 200, „ 10 u. 11 v. u. l. **ἀπεπωνήκει.**

„ 205, „ 12 v. u. für *ἀρχιερεία* l. **ἀρχιερατεία.**

„ 213, „ 19 v. u. für *Bell. jud. 12, 5. 4* l. **Ant. 12, 5. 4.**

„ 222, „ 16 v. u.: Auch die Quaderhalle des Sanhedrin in Jerusalem war nach einer Beraita Jom. 25ᵃ gebaut „wie eine grosse Basilica“, vgl. Herzfeld, Gesch. Israel II, 1, S. 394.

„ 224, „ 13 v. u. für *jeden* l. **den.**

„ 240, „ 17 v. o.: Wenn in späterer Zeit ausserhalb Palästina wohnende, in den jüdischen terminis nicht lebende Christen aus den Heiden, wie Apollinaris und der Verfasser des Chronicon paschale p. 12. 14 u. 415 den 14. Nisan in seinem Ausgange und zwar in einem nicht missverständlichen Zusammenhange, in welchem sie zugleich ausdrücklich vom 14. Nisan reden, als *ἡμέρα τοῦ πάσχα* d. i. als Tag, auf welchen das Passalammsopfer fiel, bezeichnen, so kann daraus nicht das Mindeste gegen unsere Auffassung der Worte des Justin gefolgert werden, und das um so weniger, als in späterer Zeit bekanntlich selbst die Juden nach S. 308 den ersten und letzten Tag des Passafestes an zwei Tagen d. h. doppelt feierten.

„ 248, „ 5 v. u. für *Otho Bynäus* l. **Bynäus, Otho.**

„ 249, „ 2 v. u. für *nordöstlich* l. **nordwestlich.**

„ 273, „ 5 v. u. für *Schamai* l. **Schammai.**

„ 274, „ 8 v. u. für *u. ö.* l. **und.**

„ 279, „ 3 v. u.: Für Cap. 1 ist Cap. 2 des Buchs der Jubiläen zu lesen. In Cap. 50 a. a. O. heisst es zwar auch: „und jeder, der irgend etwas schlägt oder tödtet und der ein Thier oder Vogel schlachtet und der ein Thier und Vogel und Fisch fängt und der fastet und der Krieg führt am Sabbattage, der soll sterben“; aber schwerlich ist bei den Worten „irgend etwas tödtet“ auch die Tödtung eines Menschen, abgesehen etwa vom Kriege, der bald darauf erwähnt ist, am wenigsten dessen gerichtlich verhängte Tödtung zu verstehen, und überdies zeigt diese apokryphische Schrift, wie schon aus dem unbedingten Verbot der Kriegsführung hervorgeht (vgl. auch Beer, Das Buch der Jubiläen, S. 53), eine aussergewöhnliche Heiligung des Sabbat. Vom Festtage ist auch hier keine Rede.

S. 280, Z. 4 v. o.: Hinter den Worten „gesündigt hatten“ ist hinzuzusetzen: „und zwar gerade auch die Widersacher der Worte der Schriftgelehrten, in welche Kategorie jedenfalls auch Jesus zu setzen ist“.
„ 281, „ 1 v. o. für *unter andern Umständen* l. **unter Umständen.**
„ 292, „ 22 v. o. für *354* l. **352.**
„ 294, „ 1 v. u. für *alten* l. **allen.**
„ 307, „ 1 v. u. für *zu den Octaeteris* l. **zu der Octaeteris.**
„ [illegible]8, „ 8. v. o. für *Largetrau* l. **Largeteau.**







